新原道

馮友蘭著

新原道

馮友蘭著

中華民國三十四年四月重慶初版
中華民國三十五年十二月上海三版
(10734滬釋紙)

中國哲學叢書乙集

新原道（一名中國哲學之精神） 一冊

定價國幣貳元貳角
印刷地點外另加運費

著作者 馮友蘭
主編者 中國哲學會中國哲學研究委員會
發行人 朱經農 上海河南中路
印刷所 商務印書館印刷廠
發行所 商務印書館 各地

自序

此書所謂道，非新理學中所謂道。此書所謂道，乃講新理學中所謂道者。此書所謂道，卽是哲學。此書講此書所謂道，所以此書非哲學底書，而乃講哲學底書。此書之作，蓋欲述中國哲學主流之進展，批評其得失，以見新理學在中國哲學中之地位。所以先論舊學，後標新統。異同之故明，斯繼開之迹顯。庶幾世人可知新理學之稱爲新，非徒然也。近年以來，對於舊學，時有新解。亦藉此書，傳之當世。故此書非惟爲新理學之羽翼，亦舊作中國哲學史之補編也。書凡十章，新統居一，敝帚自珍，或貽譏焉。然孔子曰：『文王旣沒，文不在茲乎？』孟子曰：『聖人復起，必從吾言。』其自信若是。卽老氏之徒，濡弱謙下，亦曰：『知我者希，則我者貴，』亦何其高自期許耶？蓋學問之道，各崇所見。當仁不讓，理固然也。寫此書時，與沈公武（有鼎）先生，時相討論。又承湯錫予（用彤）先生，賀自昭（麟）先生，先閱原稿，有所指正，謹此致謝。又英國友人休士先生，亦就原稿譯爲英文，期在倫敦出版。並附記，以誌鴻爪。

民國三十三年六月，馮友蘭。

目錄

新原道（一名中國哲學之精神）

緒論

有各種底人。對於每一種人，都有那一種人所可能有底最高底成就，例如從事於政治工作底人，所可能有底最高底成就是成爲大政治家。從事於藝術底人所可能有底最高底成就是成爲大藝術家。人雖有各種，但各種底人都是人。專就一個人是人說，他的最高底成就，是成爲聖人。這就是說，他的最高底成就，是得到我們所謂天地境界。（關於境界及人生中所可能有底四種境界，看新原人第三章。）

人如欲得到天地境界，是不是必須離開社會中一般人所公共有底，所普通有底，生活，或甚至必須離開『生』？這是一個問題。講到天地境界底哲學，最容易有底傾向，是說：這是必須底。如佛家說：生就是人生的苦痛的根源。如柏拉圖說：肉體是靈魂的監獄。如道家中的有些人，『以生爲附贅懸疣，以死爲決疣潰癰。』這都是以爲，欲得到最高底境界，須脫離塵羅世網，須脫離社會中一般人所公共有，所普通有底生活，甚至脫離『生』，纔可以得到最後底解脫。有這種主張底哲學，即普通所謂出世間底哲學。出世間底哲學，所講到底境界極高，但其境界是與社會中的一般人所公共有底，所普通有底生活，不相容底。社會中一般人所公共有底，所普通有底生活，就是中國哲學傳統中所謂人倫日用。照出世間底哲學底說法，最高底境界，與人倫日用是不相容底。這一種哲學，我們說它是『極高明而不道中庸』。

有些哲學，注重人倫日用，講政治，說道德，而不講，或講不到最高底境界。這種哲學，即普通所謂世間底哲學。這種哲學，或不眞正值得稱爲哲學。這種哲學，我們說它是『道中庸而不極高明』。

從世間底哲學的觀點看，出世間底哲學是太理想主義底，是無實用底，是消極底，是所謂『淪於空寂』

底。從出世間底哲學的觀點看，世間底哲學是太現實主義底，是膚淺底。其所自以爲是積極者，是如走錯了路底人的快跑，越跑得快，越錯得很。

有許多人說，中國哲學是世間底哲學。這話我們不能說是錯，也不能說是不錯。從表面上看中國哲學，我們不能說這話是錯。因爲從表面上看中國哲學，無論那一派，那一家，都講政治，說道德。在表面上看，中國哲學所注重底，是社會，不是宇宙，是人倫日用，不是地獄天堂，是人的今生，不是人的來世。孟子說：『聖人，人倫之至也。』照字面講，這句話是說，聖人是社會中的道德完全底人。在表面上看，中國哲學中的理想人格，也是世間底。中國哲學中所謂聖人與佛教中所謂佛，以及耶教中所謂聖人，是不在一個範疇中底。

不過這只是在表面上看而已，中國哲學不是可以如此簡單地了解底。專就中國哲學中主要傳統說，我們若了解它，我們不能說它是世間底，固然也不能說它是出世間底。我們可以另用一個新造底形容詞以說中國哲學。我們可以說，中國哲學是超世間底。所謂超世間的意義是卽世間而出世間。

中國哲學有一個主要底傳統，有一個思想的主流。這個傳統就是求一種最高底境界。這種境界是最高底，但又是不離乎人倫日用底。這種境界，就是卽世間而出世間底。這種境界以及這種哲學，我們說它是『極高明而道中庸』。

『極高明而道中庸』，是我們借用中庸中底一句話。我們說：『借用』因爲我們此所謂『極高明而道中庸』，不必與其在中庸中底意義相同。中國哲學所求底最高境界，是超越人倫日用而又卽在人倫日用之中。它是『不離日用常行內，直到先天未畫前。』這兩句詩的前一句，是表示它是世間底。後一句是表示它是出世間底。這兩句就表示卽世間而出世間。卽世間而出世間，就是所謂超世間。因其是世間底，所以說是『道中庸』，因其又是出世間底，所以說是『極高明』。卽世間而出世間，就是所謂『極高明而道中庸』。有這種境界底人的生活，是最理想主義底，同時又是最現實主義底。它是最實用底，但是並不膚淺。它亦是積極底，但不是如走錯

了路而快跑底人的積極。

世間與出世間是對立底。理想主義底與現實主義底是對立底。這都是我們所謂高明與中庸的對立。在古代中國哲學中，有所謂內與外的對立，有所謂本與末的對立，有所謂精與粗的對立，漢以後哲學中，有所謂玄遠與俗務的對立，有所謂出世與入世的對立，有所謂動與靜的對立，有所謂體與用的對立。這些對立或即是我們所謂高明與中庸的對立，或與我們所謂高明與中庸的對立是一類底。在超世間底哲學及生活中，這些對立都已不復是對立。其不復是對立，並不是這些對立，都已簡單地被取消。而是在超世間底哲學及生活中，這些對立雖仍是對立，而已被統一起來。『極高明而道中庸』，此『而』即表示高明與中庸，雖仍是對立，而已被統一起來。如何統一起來，這是中國哲學所求解決底一個問題。求解決這個問題，是中國哲學的精神。這個問題的解決，是中國哲學的貢獻。

中國哲學家以為，哲學所求底最高底境界是即世間而出世間底。有此等境界底人，謂之聖人。聖人的境界是超世間底。就其是超世間底說，中國的聖人的精神底成就，與印度所謂佛的，及西洋所謂聖人的，精神底成就，是同類底成就，但超世間並不是離世間，所以中國的聖人，不是高高在上，不問世務底聖人。他的人格是所謂內聖外王底人格。內聖是就其修養的成就說，外王是就其在社會上底功用說。聖人不一定有機會為實際底政治底領袖。就實際底政治說，他大概一定是沒有機會底。所謂內聖外王，只是說，有最高底精神成就底人，可以為王，而且最宜於為王。至於實際上他有機會為王與否，那是另外一回事，亦是無關宏旨底。

聖人的人格，是內聖外王的人格。照中國哲學的傳統，哲學是使人有這種人格底學問。所以哲學所講底就是中國哲學家所謂內聖外王之道。

在中國哲學中，無論那一派那一家，都自以為是講『內聖外王之道』，但並不是每一家所講底都能合乎『極高明而道中庸』的標準。在中國哲學中，有些家的哲學，偏於高明，有些家的哲學，偏於中庸。這就是說，有些家的哲學，近於只是出世間底。有些家的哲學，近於只是世間底。不過在中國哲學史的演變中，始終

有勢力底各家哲學，都求解決如何統一高明與中庸的問題。對於這個問題底解決，可以說是『後來居上』。我們於此可見中國哲學的進步。我們於以下十章，依歷史的順序，敍述中國哲學史中各重要學派的學說，並以『極高明而道中庸』的標準，以評定各重要學派的價值。

我們的對於中國哲學底這種工作，很像莊子天下篇的作者，對於先秦哲學所作底工作。我們不能斷定，誰是天下篇的作者，我們不知道他是誰，但他的工作，是極可讚佩底。他是中國古代的一個極好底哲學史家，亦是一個極好底哲學鑒賞家及批評家。在天下篇裏，他提出：『內聖外王之道』這個名詞。講內聖外王之道底學問，他稱爲『道術』。道術是眞理之全。他以爲當時各家，都沒有得到道術之全，他們所得到底只是道術的一部分或一方面。所謂『道術有在於是者』。他們所得到底，只是道術的一部分，或一方面。所以他們所講底只是他們的『一家之言』，不是道術，而是『方術』。

道術所講底是內聖外王之道，所以道術亦是『極高明而道中庸底』。這亦是莊子天下篇所主張底。天下篇說：『不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。』向郭注云：「凡此四名，一人耳。所自言之異。」此四種都是在天地境界中底人。天人，神人，至人或是「一人耳，所自言之異。」但聖人是與天人，神人，至人，不同底。他盡有天人等之所有，但亦有天人等之所無。聖人『以天爲宗』，就是『不離於宗』，他『以德爲本』，就是『不離於精』。（天下篇下文說：『以本爲精，以物爲粗。』）他『以道爲門』，就是『不離於眞』。（老子說：『道之爲物』，『其中有精，其精甚眞，其中有信。』莊子說：道『有情有信，無爲無形。』）這是他盡有天人等之所有。但他又能『兆於變化』，應付事物。這是他有天人等之所無。他能『極高明而道中庸』。天人等則能『極高明』而未必能『道中庸』。天下篇下文所說君子，『以仁爲恩，以義爲理，以樂爲和，薰然慈仁。』這種人是在道德境界中底人。這種人能『道中庸』而不能『極高明』。

天下篇亦似以『極高明而道中庸』的標準爲標準，批評當時各家的學說。至少我們可以說，照向秀郭象的

註，天下篇是如此的。天下篇說：『古之人其備乎？配神明，醇天地，育萬物，和天下。澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。』所謂古之人，就是聖人。他能統一本末，小大，精粗等的對立。他能『配神明，醇天地，』而又能『育萬物，和天下。』前者是其內聖之德，後者是其外王之功。神明大概是說宇宙的精神方面。有內聖外王底人格底人。能『備天地之美，稱神明之容。』天下篇上文說：『神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。』聖王是與神明並稱底。

關於『一』底眞理，就是內聖外王之道。儒家本是以闡述『古之人』爲業底。但可惜他們所闡述底，都是些數度典籍之類。天下篇說：『其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生，多能明之。』向郭註云：『能明其迹耳，豈所以迹哉？』所以照天下篇的說法，儒家不合乎高明的標準。

其餘各家，也都是『不該不偏，一曲之士。』他們所講底都不是內聖外王之道的全體，都偏於一方面。不過這一方面也是『道術有在於是』。他們『聞其風而說之』。天下篇以下敍墨家的學說，結語謂：『墨子眞天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫。』只稱爲才士，向郭註云：『非有德也』。言其不合乎高明的標準。天下篇又敍述宋鈃、尹文的學說，說他們『以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內，其小大精粗，其行適至是而止。』向郭註云：『未能經虛涉曠』。他們知有內外小大精粗的分別，但亦『適至是而止』，亦不合乎高明的標準。

天下篇又敍述彭蒙、田駢、愼到的學說，結語謂：『彭蒙、田駢、愼到不知道。雖然，概乎皆嘗有聞者也。』向郭註云：『但未至也』。他們能從道的觀點以看事物，知『萬物皆所可，有所不可。故曰：選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。』用我們於新原人中所說底話，他們已知天。但他們以爲聖人的修養的成就，『至於若无知之物而已。无用賢聖，夫塊不失道。』他們希望去知識所作的分別，以至於我們於新原人中所謂同天的境界，但不知在同天境界中底人，是無知而有知底，並不是若土塊無知之物。彭蒙等是高明，但不是

「極高明」。

天下篇又敍述關尹、老聃的學說。他們的學說，『建之以常，無，有，主之以太一。以濡弱謙下爲表，以空虛不毁萬物爲實。』他們『以本爲精，以物爲粗，澹然獨與神明居。』他們是已達到『極高明』的程度，但他們又『常寬容於物，不削於人。』他們亦可以說是能道中庸。

天下篇又敍述莊子的學說，說莊子『上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。其於本也，宏大而闢，深宏而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。』他達到『極高明』的程度。但他雖『獨與天地精神往來』，『而不傲倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。』他亦可以說是能『道中庸』。

天下篇極推崇老莊。但於敍老莊的學說時，亦是說：『古之道術有在於是者』，關尹、老聃、莊周『聞其風而悅之。』由此例說，則老莊亦是『不該不徧，一曲之士。』天下篇或以爲老莊的學說，雖是道術的一重要部分或一重要方面，但亦只是其一部分或一方面。關於此點，我們尙無法斷定。不過離開天下篇的作者，用我們自己的判斷，我們可以說，老莊的學說尙不能全合乎『極高明而道中庸』的標準。所以我們只說老莊亦可以說是合乎道中庸的標準。關於此點，我們於以下講老莊章中，另有詳說。

我們於此分析，天下篇對於當時各家底批評，以見我們於以下各章，對於各派各家所作底批評，以及批評所用底標準，並不是我們的偶然底私見，而是眞正接着中國哲學的傳統講底。並以見我們所謂中國哲學的精神，眞是中國哲學的精神。

第一章　孔孟

天下篇說：『鄒魯之士，縉紳先生，』所能明者，只是詩書禮樂等度數典籍。對於一般底儒說，這話是不錯底。儒本來是一種職業。所謂儒者，就是以相禮教書爲職業底人。他們的專長就是演禮樂，教詩書。他們也就只能演禮樂，教詩書。他們眞是如向郭所說：只能明『古之人』之跡，而不能明其『所以迹』。

但對於孔孟，這話是不能說底。孔孟雖亦是儒者，但他們又創立了儒家，儒家與儒者不同。儒者是社會中的教書匠，禮樂專家。這是孔子孟子以前，原來有底。儒家是孔子所創立底一個學派，他們亦講詩書禮樂。他們亦講『古之人』。但他們講『古之人』，是『接著』『古之人』講底。不是『照著』古之人講底。孔子說：他『述而不作，信而好古。』（論語述而）一般儒者本來都是如此。不過孔子雖如此說，他自己實在是『以述爲作』。因其以述爲作，所以他不只是儒者，他是儒家的創立人。

儒家是以『說仁義』見稱於世底。在中國舊日言語中，仁義二字若分用，則各有其意義，若聯用，則其意義，就是現在所謂道德。老子說：『絕仁棄義』，並不是說，只不要仁及義，而是說：不要一切道德。後世說，某人大仁大義，就是說：某人很有道德。說某人不仁不義，就是說：某人沒有道德。儒家以說仁義見稱，也就是以講道德見稱。

儒家講道德，並不是只宣傳些道德底規律，或道德格言，叫人只死守死記。他們是眞正了解道德之所以爲道德，道德行爲之所以爲道德行爲。用我們於新原人中所用底名詞，他們是眞正了解人的道德境界與功利境界的不同，以及道德境界與自然境界的不同。

我們於以下先說明儒家所講仁、義、禮、智。後人以仁、義、禮、智、信，爲五常。但孟子講『四端』則只說到仁義禮智。此四者亦是孔子所常講底，但將其整齊地並列爲四，則始於孟子。

先從義說起。孟子說：『仁，人心也。義，人路也。』（告子上）義是人所當行之路，是所謂『當然而然，無所爲而然』者。（陳淳語）所謂當然的意義，就是應該。說到應該，我們又須分別：有功利方面底應該，有道德方面底應該。功利方面底應該是有條件底。因其是有條件底，所以亦是相對底。例如我們說，一個人應該講究衛生，此應該是以人類願求健康爲條件，求健康是講究衛生的目的。講究衛生是求健康的手段。這種手段，只有要達到這種目的者，方『應該』用之。如一人願求健康，他應該講究衛生。如他不願求健康，則講究衛生，對於他卽不必是應該底了。這種應該，亦是『當然而然』，但不是『無所爲而然』。義不是這種應該。義是道德方面底應該。這種應該是無條件底。無條件底應該，就是所謂『當然而然，無所爲而然。』因其是無條件底，所以也是絕對底。無條件底應該，就是所謂義。義是道德行爲之所以爲道德行爲之要素。一個人的行爲，若是道德行爲，他必須是無條件地作他所應該作底事。這就是說，他不能以作此事爲一種手段，以求達到其個人的某種目的。如他以作此事爲一種達到其個人的某種目的底手段，則作此事，對於他，卽不是無條件底。他若願求達到這種目的，作此事，對於他，是應該底。但他若不願求達到這種目的，作此事，對於他，卽不是應該底了。他必須是無條件地作他所應該作底事。若是有條件地，他雖作了他所應該作底事，但其行爲亦只是合乎義底行爲，不是義底行爲。

這並不是說，在道德境界中底人，作他所應該作底事，是漫無目的，隨便作之。他作他所應該作底事，有確定底目的，他亦盡心竭力，以求達到此目的，但不以達到此目的爲達到其自己的另一目的的手段。例如一個有某種職務底人，忠於他的職守。凡是他的職守內所應該作底事，他都盡心竭力去作，以求其成功。從這一方面說，他作事是有目的底。但他的行爲，如果眞是忠底行爲，則他之所以如此作，必須是他應該如此作，並不是他欲以如此作得到上司的獎賞，或同僚的贊許。所謂無條件作應該作底事，其意如此。一個人必須無條件地作他所應該作底事，然後他的行爲，纔是道德行爲。他的境界，纔是道德境界。

一個人無條件地作他所應該作底事；其行爲是『無所爲而然』。一個人以作某種事爲手段，以求達到其自

己的某種目的，其行爲是『有所爲而然』。用儒家的話說，有所爲而然底行爲是求利。無所爲而然底行爲是行義。這種分別，就是儒家所謂『義利之辨』。這一點，是儒家所特別注重底。孔子說：『君子喻於義。小人喻於利。』（論語里仁）孟子說：『雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也。』（孟子盡心上）求利與行義的分別，就是我們於新原人中所謂功利境界與道德境界的分別。一個人的行爲若是有所爲而然底，他的行爲，儘可以合乎道德，但不是道德行爲。他的境界也只是功利境界，不是道德境界。

後來董仲舒說：『正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功。』他的此話，也就是上述底意思。但是有些人對此不了解。例如顏習齋批評這話說：『世有耕種而不謀收穫者乎？有荷網持鉤，而不計得魚者乎？』『這不謀不計兩個字，便是老無釋空之根。』（言行錄教及門）此批評完全是無的發矢。既耕種當然謀收穫，既荷網持鉤當然謀得魚。問題在一個人爲什麼耕種，爲甚麼謀得魚。若是爲他自己的利益，他的行爲不能是道德行爲，不過不是道德行爲底行爲，也不一定就是不道德底行爲。他可以是非道德底行爲。

儒家所謂義，有時亦指在某種情形下辦某種事的在道德方面最好底辦法。中庸說：『義者，宜也。』我們說：一件事宜如何辦理，宜如何辦理底辦法，就是辦這一件事的最好底辦法。某一種事，在某種情形下，亦有其宜如何辦理底辦法。這一種辦法，就是，在某種情形下，辦這一種事的最好底辦法。所謂最好又有兩種意思。一種意思，是就道德方面說。一種意思，是就功利方面說。就功利方面說，在某種情形下，一種事的最好底辦法，是一種辦法，能使辦此種事底人，得到最大底個人利益。就道德方面說，一種事的最好底辦法，是一種辦法，能使辦此種事底人，得到最大底道德成就。我們說：『在某種情形下』，因爲所謂『義者宜也』的宜，又有『因時制宜』的意義。所以孟子說：『大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。』（孟子離婁下）

照此所說，儒家所謂義有似乎儒家所謂中，辦一件事，將其辦到恰到好處，就是中。所以說中，亦是說辦

一件事的最好底辦法。不過義與中亦有不同。中亦可就非道德底事說，義只專就道德底事說。非道德底事，並不是不道德底事，是無所謂道德或不道德底事。例如，在平常情形下，吃飯是非道德底事。一個人吃飯，不太多，亦不太少，無過亦無不及。這可以說是合乎中，但不可以說是合乎義。這裏沒有義不義的問題。

我們可以說，以上所說二點，都是對於義底一種形式底說法。因爲以上所說二點，並沒有說出，那些種底事，是人所無條件地應該作底事。也沒有說出，對於某種事，怎樣作是作此種事底在道德方面底，最好底作法。如果有人提出這個問題，我們可以說，儒家說：與社會有利或與別人有利底事，就是人所無條件地應該作底事。作某種事，怎樣作，能與社會有利，能與別人有利，這樣作就是作此種事底在道德方面底最好底作法。

我們說：『我們可以說，儒家說。』因爲儒家並沒有清楚地如此說。雖沒有清楚地如此說，但他們的意思是如此。必了解這個意思，然後纔可以了解儒家所謂義利之辨。

有人說：儒家主張義利之辨，但他們也常自陷於矛盾。如論語云：『子適衛，冉有僕，子曰：「庶矣乎！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」』（論語子路）孔子亦注意於人民的富庶。人民的富庶，豈不是人民的利？又如孟子云：『孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」』孟子不以梁惠王言利爲然。但他自己却向梁惠王提出一現代人所謂經濟計劃，欲使人可以『衣帛食肉』，『養生送死無憾』。孟子豈不亦是言利？

發此問者之所以提出此問題，蓋由於不知儒家所謂義利之辨之利，是指個人的私利。求個人的私利的行爲，是求利的行爲。若所求不是個人的私利，而是社會的公利，別人的利，則其行爲即不是求利，而是行義。社會的利，別人的利，就是社會中每一個人所無條件地應該求底。無條件地求社會的公利，別人的利，是義的行爲的目的，義是這種行爲的道德價值。凡有道德價值底行爲，都是義底行爲；凡有道德價值底行爲，都涵蘊

義。因爲凡有道德價値底行爲，都必以無條件地利他爲目的。如孝子必無條件地求利其親。慈父必無條件地求利其子。無條件地求利其親或子，是其行爲的目的。孝或慈是這種行爲的道德價値。所以所謂利，如是個人的私利，則此利與義是衝突底。所謂利，如是社會的公利，他人的利，則此利與義不但不衝突，而且就是義的內容。儒家嚴義利之辨，而有時又以爲義利有密切底關係，如易傳乾文言云：『利者，義之和也。』其理由卽在於此。後來程伊川云：『義與利，只是個公與私也。』（遺書卷十七）求私利，求自己的利，是求利；求公利，求別人的利，是行義。

孟子說：『仁，人心也』（孟子告子上），中庸說：『仁者，人也。』程伊川說：『公而以人體之謂之仁。』（遺書卷十七）無條件地作與社會有利，與別人有利底事是行義。若如此作只是因爲無條件地應該如此作，則其行爲是義底行爲。若一個人於求社會的利，求別人的利時，不但是因爲無條件地應該如此作，而且對於社會，對於別人，有一種忠愛惻怛之心，如現在所謂同情心，則其行爲卽不只是義底行爲，而且是仁底行爲。此所謂『公而以人體之謂之仁』。體是體貼之體，人就是人的心，就是人的惻隱之心，同情心。以惻隱之心行義謂之仁。所以說『仁，人心也』，『仁者，人也』。孟子亦說：『惻隱之心，仁之端也。』（孟子公孫丑）義可以包仁，是仁底行爲，必亦是義的行爲。仁涵蘊義，是義的行爲，不必是仁的行爲。儒家說無條件底應該，有似乎西洋哲學史中底康德。但康德只說到義，沒有說到仁。

仁人必善於體貼別人。因己之所欲體貼別人，知別人之所欲，因己之所不欲，體貼別人，知別人之所不欲。因己之所欲，知別人之所欲，所以『己欲立而立人，己欲達而達人。』（論語雍也）『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。』（孟子梁惠王上）此卽所謂忠。因己之所不欲，知別人之所不欲，所以『己所不欲，勿施於人。』（論語衛靈公）此卽所謂恕。合忠與恕，謂之忠恕之道。朱子論語註說：『盡己之謂忠，推己之謂恕。』其實應該說：『盡己爲人之謂忠』。忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的積極方面說。恕是就推己及人的消極方面說。忠恕皆是『能近取譬』。（論語雍也）『善推其所爲』。（孟子梁惠王上）朱子註

云：『譬，喻也。近取諸身，譬之他人，知其所欲，亦猶是也。』此正是所謂忠。人亦可以己之所不欲，譬之他人，知其所不欲亦猶是。此是所謂恕。如是『推其所爲』，以及他人，就是爲仁的下手處。所以孔子說：『能近取譬，可謂仁之方也已。』（論語雍也）仁是孔子哲學的中心。而忠恕又是『爲仁』的下手處。所以孔子說：『吾道一以貫之』。曾子解釋之云：『夫子之道，忠恕而已矣。』（論語里仁）

禮是人所規定行爲的規範，擬以代表義者。於上文我們說，義的內容是利他。禮的內容亦是利他。所以禮記曲禮說：『夫禮，自卑而尊人，先彼而後己。』於上文我們說：義有似乎中。我們可以說：義是道德方面底中。所以儒家常以中說禮。禮記仲尼燕居說：『子曰：「禮乎禮，夫禮所以制中也」。』我們於上文說：『義者宜也』的宜，有『因時制宜』的意思。儒家亦以爲禮是隨時『變』底。禮記禮器說：『禮，時爲大。』樂記說：『五帝殊時，不相沿樂。三王異世，不相襲禮。』

智是人對於仁義禮底了解。人必對於仁有了解，然後纔可以有仁底行爲。必對於義有了解，然後纔可以有義底行爲。必對於禮有了解，然後他的行爲，纔不是普通底『循規蹈矩』。如無了解，他的行爲，雖可以合乎仁義，但嚴格地說，不是仁底行爲，或義的行爲。他的行爲，雖可以合乎禮，但亦不過是普通底『循規蹈矩』而已。無了解底人，只順性而行，或順習而行，他的行爲雖合乎道德，但只是合乎道德底行爲，不是道德行爲。他的境界，亦不是道德境界，而是自然境界。人欲求高底境界，必須靠智。孔子說：『智及之，仁不能守之，雖得之，必失之。』（論語衞靈公）用我們於新原人中底話說，人的了解，可使人到一種高底境界，但不能使人常住於此種境界。雖是如此，但若沒有了解，他必不能到高底境界。

照以上所說，則仁義禮智，表面上雖是並列，但實則仁義與禮智，不是在一個層次底。這一點，似乎孟子也覺到。孟子說：『仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者。』（孟子離婁上）這話就表示仁義與禮智的層次不同。

儒家注重『義利之辨』。可見功利境界與道德境界的分別，他們認識甚清。求利底人的境界是功利境界。

行義底人的境界是道德境界。他們注重智。可見自然境界與其餘境界的分別，他們亦認識甚清。孔子曰：『民可使由之，不可使知之。』（論語泰伯）孟子曰：『行之而不著焉；習矣而不察焉。終身由之，而不知其道者衆也。』（孟子盡心上）『由之而不知』底人的境界，正是自然境界。

不過道德境界與天地境界的分別，儒家認識，不甚清楚。因此儒家常受道家的批評。其批評是有理由底。不過道家以爲儒家所講，只限於仁義；儒家所說到的境界，最高亦不過是道德境界。這『以爲』是錯底。儒家雖常說仁義，但並非只限於仁義。儒家所說到底最高底境界，亦不只是道德境界。此可於孔子孟子自述其自己的境界之言中見之。我們於以下引論語『吾十有五而志於學』章，及孟子『養浩然之氣』章，並隨文釋其義，以見孔子孟子的境界。

孔子曰：『吾十有五，而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心，所欲不踰矩。』（論語爲政）這是孔子自敍其一生中底境界的變化。所謂三十、四十等，不過就時間經過的大端說，不必是，也許必不是，他的境界，照例每十年必變一次。

『志於學』之學，並不是普通所謂學。孔子說：『朝聞道，夕死可矣。』（論語里仁）又說：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。』（同上）又說：『志於道。』（論語述而）此所謂志於學，就是有志於學道。普通所謂學，乃所以增加人的知識者。道乃所以提高人的境界者。老子說：『爲學日益。爲道日損。』其所謂學，是普通所謂學，是與道相對者。孔子及以後儒家所謂學，則即是學道之學。儒家所謂學道之學，雖不必是日損，但亦與普通所謂學不同。於新原人中，我們說：自然境界及功利境界，是自然的禮物。道德境界及天地境界是人的精神的創造。人欲得後二種境界，須先了解一種義理。此種義理，即所謂道。人生於世，以聞道爲最重要底事。所以說：『朝聞道，夕死可矣。』（論語里仁）孔子又說：『後生可畏，焉知來者之不如今也，四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。』（論語子罕）無聞即無聞於道，並非沒有聲名。

『三十而立』。孔子說：『立於禮。』（論語泰伯）又說：『不知禮，無以立也。』（論語堯曰）上文

說：禮是一種行爲的規範，擬以代表義，代表在道德方面底中者。能立卽能循禮而行。能循禮而行，則可以『克己復禮』。『復禮』卽『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』（論語顏淵）克己卽克去己私。在功利境界中底人，其行爲皆爲他自己的利益。這種人，就是有己私底人。行道德必先克去己私，所以『顏淵問仁』，孔子答以『克己復禮爲仁』。

『四十而不惑』。孔子說：『智者不惑』（論語憲問）上文說：智是對於仁義禮底了解。孔子三十而立，是其行爲皆已能循禮。禮是代表義者，能循禮卽能合乎義。但合乎義底行爲，不必是義底行爲。必至智者的地步，纔對於仁義禮有完全底了解。有完全底了解所以不惑。不惑底智者纔可以有眞正底仁底行爲，及義底行爲。其境界纔可以是道德境界。孔子學道至此，始得到道德境界。

孔子說：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』（論語子罕）有人有志於學，但其所志之學，未必是學道之學。有人雖有志於學道，但未必能『克己復禮』。有人雖能『克己復禮』，但對於禮未必有完全底了解。對於禮無完全底了解，則不知『禮，時爲大。』如此，則如孟子所謂『執中無權，猶執一也。』（孟子盡心上）執一卽執著一死底規範，一固定底辦法，以應不同底事變。孟子說：『言不必信，行不必果，惟義所在。』這就是所謂『可與權』。人到智者不惑的程度，始『可與權』。孔子此所說，亦是學道進步的程序，與我們現所解釋底一章，可以互相發明。

『五十而知天命』。仁義禮都是社會方面底事。孔子至此又知於社會之上，尙有天。於是孔子的境界，又將超過道德境界。所謂天命，可解釋爲人所遭遇底宇宙間底事變。在人力極限之外，爲人力所無可奈何者。這是以後儒家所謂命的意義。所謂天命亦可解釋爲上帝的命令。此似乎是孔子的意思。如果如此，則孔子所謂知天命，有似於我們於新原人中所謂知天。

『六十而耳順』。此句前人皆望文生義，不得其解。『耳』卽『而已』，猶『諸』卽『之乎』或『之於』。徐言之曰而已，急言之曰耳。此句或原作『六十耳順』，卽『六十而已順』。後人不知『耳』卽『而已』。見

上下諸句中間皆有『而』字，於此亦加一『而』字，遂成爲『而耳順』。後人解釋者，皆以耳爲耳目之耳，於是此句遂費解。（此沈有鼎先生說）六十而已順。此句蒙上文而言，順是順天命，順天命有似於我們於新原人中所謂事天。

『七十而從心所欲不踰矩』。於新原人中，我們說：在道德境界中底人，作道德底事，是出於有意底選擇，其作之需要努力。在天地境界中底人作道德底事，不必是出於有意底選擇，亦不必需要努力。這不是說，因爲他已有好底習慣，而是說，因爲他已有高底了解。孔子從心所欲不踰矩，亦是因有高底了解而『不思而得，不勉而中。』此有似於我們於新原人中所謂樂天。

於新原人中，我們說：宇宙大全，理及理世界，以及道體等觀念都是哲學底觀念。人能完全了解這些觀念，他即可以知天。知天然後能事天，然後能樂天，最後至於同天。此所謂天即宇宙或大全。我們於上文說：知天命有似於知天。順天命有似於事天，從心所欲不踰矩，有似於樂天。我們說：『有似於』因爲孔子所謂天，似乎是『主宰之天』，不是宇宙大全。若果如此，孔子最後所得底環境，亦是『有似於』天地境界。

孟子自述他自己的境界，見於孟子論浩然之氣章中。此章前人多不得其解，玆隨文釋之、

孟子云：『（公孫丑問曰）「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何爲浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：「告子未嘗知義」，以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也」。』（孟子公孫丑上）。

『浩然之氣』是孟子所持用底一個名詞。『何爲浩然之氣？』孟子亦說是『難言』，後人更多『望文生義』底解釋。本章上文從北宮黝，孟施舍二勇士的養勇說起。又說孟施舍的養勇的方法是『守氣』，由此我們可知本章中所謂氣，是勇氣之氣，亦即所謂士氣，如說『士氣甚旺』之氣。孟子說：『我善養吾浩然之氣』。浩然之氣之氣，與孟施舍等守氣之氣，在性質上是一類底。其不同在於其是浩然。浩然者大也。其所以大者何？孟施

舍等所守之氣，是關於人與人底關係者。而浩然之氣，則是關於人與宇宙底關係者。有孟施舍等的氣，則可以堂堂立於社會間而無懼。有浩然之氣，則可以堂堂立於宇宙間而無懼。浩然之氣，能使人如此，所以說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』

孟施舍等的氣，尙須養以得之，其養勇就是養氣。浩然之氣，更須養以得之。孟子說：『其爲氣也，配義與道，無是餒也。』配義與道，就是養浩然之氣的方法。這個道，就是上文所說，孔子說：『吾於道』之道，也就是能使人有高底境界底義理。養浩然之氣的方法有兩方面。一方面是了解一種義理，此可稱爲明道。一方面是常作人在宇宙間所應該作底事，此可稱爲集義。合此兩方面，就是配義與道。此兩方面的工夫，缺一不可。若集義而不明道，則是所謂『不著不察』或『終身由之而不知其通。』若明道而不集義，則是所謂『智及之，仁不能守之，雖得之，必失之。』若無此二方面工夫，則其氣卽餒。所謂『無是餒也』。

明道之後，集義既久，浩然之氣，自然而然生出，一點勉強不得。所謂『是集義所生者，非義襲而取之也。』朱子說：『襲如用兵之襲。有襲奪之意。』（朱子語類卷五十二）下文說：『我故曰：「告子未嘗知義，」以其外之也。』告子是從外面拿一個義來，強制其心，使之不動。孟子則以行義爲心的自然底發展。行義既久，浩然之氣，卽自然由中而出。

『行有不慊於心，則餒矣。』左傳說：『師直爲壯，曲爲老。』壯是其氣壯，老是其氣衰。我們常說：『理直氣壯』，理直則氣壯，理曲則氣餒。平常所謂勇氣是如此。浩然之氣，亦是如此。所以養浩然之氣底人，須時時明道集義，不使有一事於心不安。此所謂『必有事焉而勿正，心勿忘。』『正之義通於止』。（焦循孟子正義說）『勿正』就是『勿止』，也就是『心勿忘』。養浩然之氣底人所須用底工夫，也只是如此。他只須時時明道集義，久之則浩然之氣，自然生出。他不可求速效，另用工夫。求速效，另用工夫，卽所謂助長。忘了不用工夫不可。助長亦不可。養浩然之氣，須要『明道積義，勿忘勿助。』這八個字可以說是養浩然之氣的要訣。

有浩然之氣底人的境界，是天地境界。孟子於另一章中云：『居天下之廣居。立天下之正位。行天下之大道。得志與民由之。不得志獨行其道。富貴不能淫。貧賤不能移。威武不能屈。此之爲大丈夫。』（孟子滕文公下）我們如將此所謂大丈夫與有浩然之氣者比，便可知此所謂大丈夫的境界，不如有浩然之氣者高。此所謂大丈夫，『居天下之廣居。立天下之正位。行天下之大道。』不能說是不大。但尙不能說是至大。他『富貴不能淫。貧賤不能移。威武不能屈。』不能說是不剛，但尙不能說是至剛。何以不能說是至大至剛？因爲此所謂大丈夫的剛大，是就人與社會底關係說。有浩然之氣者的剛大，則是就人與宇宙底關係說。此所謂大丈夫所居底，是『天下』的廣居，所立底是『天下』的正位。所行底是『天下』底大道。有浩然之氣者的浩然之氣，則『以直養而無害，則塞於天地之間。』『天下』與『天地』這兩個名詞是有別底。我們可以說治國平天下，而不能說治國平天地。我們可以說天下太平，或天下大亂，不能說天地太平，或天地大亂。天下是說人類社會的大全，天地是說宇宙的大全。此所說大丈夫的境界是道德境界。有浩然之氣者的境界是天地境界。此所說大丈夫的境界，尙屬於有限。有浩然之氣者，雖亦只是有限底七尺之軀，但他的境界已超過有限，而進於無限矣。

到此地位底人，自然『大行不加，窮居不損。』自然『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』但其不淫，不移，不屈的意義，又與在道德境界底人的不淫，不移，不屈不同。朱子說：『浩然之氣，清明不足以言之。纔說浩然，便有個廣大剛果意思，長江大河浩浩而來也。富貴，貧賤，威武，不能移屈之類皆低，不可以語此。』（語類卷五十二）朱子此言，正是我們以上所說底意思。到此地位者，可以說已到同天的境界。孟子所謂『塞於天地之間』。『上下與天地同流』。（孟子盡心上）可以說是表示同天的意思。

就以上所說，我們可以說：孟子所說到底境界，比孔子所說到底高。孔子所說的天是主宰底天，他似乎未能完全脫離宗教底色彩。他的思想，似乎還有點是圖畫式底。所以我們說：他所說到底最高境界，只是『有似於』事天樂天的境界。孟子所說到底境界，則可以說是同天的境界。我們說：『可以說是』，因爲我們還沒有

法子可以斷定，孟子所謂『天地』的抽象的程度。

孔孟是早期儒家的代表。儒家於實行道德中，求高底境界。這個方向，是後來道學的方向。不過他們所以未能分清道德境界與天地境界，其故亦由於此。以『極高明而道中庸』的標準說，他們於高明方面，尚未達到最高底標準。用向郭的話說，他們尚未能『經虛涉曠』。

第二章 楊墨

孟子說：『吾知言，吾善養吾浩然之氣。』公孫丑問他：『何爲知言？』他說：『詖辭知其所蔽。淫辭知其所陷。邪辭知其所離。遁辭知其所窮。生於其心，害於其政。發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』（公孫丑上）當時他所認爲最有勢力底詖淫邪遁之辭，就是楊墨的學說。他說：『楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。』『楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。』『吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭邪說者不得作。』（滕文公下）孟子自以爲他一生的大事，就是『距楊墨』。他自以爲他距『楊墨』的功績，可與『禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧。孔子作春秋而亂臣賊子懼。』相提並論。

楊朱的學說，可以『充塞仁義』，這是很顯然底。照我們於上文第一章中所說，仁義的內容，都是『利他』。而楊朱則提倡『爲我』。孟子說：『楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。』（孟子盡心上）韓非子亦說：『輕物重生之士』，『義不入危城，不處軍旅，不以天下大利，易其脛之一毛。』（韓非子顯學）此所說『輕物重生之士』亦是指楊朱或其一派底人。不以天下大利，易其脛之一毛，』有兩個解釋。一個解釋是：利之以天下而欲拔其一毛，楊朱不爲。這個解釋，表示他是『輕物重生』。另一個解釋是：拔其一毛可以利天下，楊朱不爲。這個解釋，表示他是『爲我』。無論照那一個解釋，楊朱的『重生』或『爲我』的主張，總是與儒家的『殺身成仁』『捨生取義』的主張，是不相容底。

楊朱一派底人，就是早期的道家。『道家者流』，出於隱者。在論語中，我們看見，孔子一生遇見了許多隱者。孔子積極救世，隱者們都不贊成。他們說，孔子是『知其不可而爲之者』。（論語憲問）他們勸告孔子：『已而已而，今之從政者殆而。』（論語微子）『滔滔者天下皆是也，而誰以易之。』（論語微子）他們自稱

爲『辟世之士』。（論語微子）他們都『獨善其身』，對於社會，持消極態度。在隱者之中，有能講出一番理論以爲其行爲作根據者，這些人便是早期的道家。楊朱就是其中的領袖。

楊朱的學說，在老子莊子及呂氏春秋等書中，尚可見其大概。老子書中說：『名與身孰親？身與貨孰多？』（四十四章）這就是『輕物重生』的理論。莊子養生主說：『爲善无近名，爲惡无近刑。緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。』這亦是『重物輕生』的理論。人爲惡太甚，而至於受社會的制裁責罰，這是不合於重生的道理底。這是一般人所都知道底。但人若爲善太多，以至於得到美名，亦不合於重生的道理。『山木，自寇也。膏火，自煎也。桂可食，故伐之。漆可用，故割之。』（莊子人間世）『樹大招風』。這都是有才有名之累。所以善養生底人，固不敢爲大惡，亦不敢爲大善。只處於善不善之間，所謂『緣督以爲經』。這纔是全身養生之道。呂氏春秋重己本生貴生等篇所說，亦都是這一類的理論。

這一類的理論是道家的學說的第一步的進展。人重生，須不自傷，並不使他人他物傷之。如何能不使他人他物傷之？楊朱一派在此方面之辦法，似只有一避字訣，如『避世』，『避名』，『避刑』等，均是以避爲主。然人事變化無窮，害儘有不能避者。老子書中，多講明宇宙間事物變化的通則。知之者能應用之，則可以得利避害。這是道家的學說的第二步進展。然因人事變化無窮，其中不可見底因素太多。所以卽老子書中所講底道理，仍不能保證應用之者必可以得利免害。於是老子書中乃亦有打穿後壁之言曰：『吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？』（十三章）這是大徹大悟之言。莊子乃繼此講『同人我，齊死生。』不以利害爲利害，於是利害乃眞不能傷，這是道家學說的第三步的進展。

以上所說的道家學說的進展，可引莊子山木篇所講一故事以說明之。山木篇云：『莊子行於山中，見大木，枝葉茂盛，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年。今主人之雁，以不材

死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未能免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。」「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，夫胡可得而累耶？」」此故事前段所說，是楊朱的全生避害的方法。後半段所說，是莊子全生避害的方法。

『材』相當於養生主所謂爲善。『不材』相當於養生主所謂爲惡。『材與不材之間』，相當於養生主所謂『緣督以爲經』。照此故事所說，人若不能『以死生爲一條；以可不可爲一貫。』（莊子德充符）則在人間世無論如何巧於趨避，總不能保證其可以完全地『免乎累』。無論材或不材，或材與不材之間，皆不能保其只受福而不受禍。若至人，則『死生無變於己，而況利害之端乎？』（莊子齊物論）至此境界，始眞能『免乎累』。這就是所謂『物物而不物於物。』這就是說，在此種境界中底人，對於一切皆是主動，不是被動。

『乘道德而浮遊』『浮遊乎萬物之祖』底人，其境界是天地境界。斤斤於材不材，以趨利避害底人，其境界是功利境界。初期的道家，只講到功利境界。後期的道家，則講到天地境界。其自講功利境界到講天地境界，中間有顯然底線索。我們可以說，初期的道家是自私底。自私之極，反而克去了自私。自私克服了他自己。如一個人自殺，自己取消了他自己。佛家的人因求脫離生死苦而出家，其動機亦是自私底。但他們若成了佛，他們的境界，亦是天地境界。這亦是自私取消了自私。

但專就初期道家說，他們是自私底。他們的學說是提倡自私。他們重生就是重他們自己的生。重生就是『爲我』。他們的境界是功利境界。他們的學說不合乎高明的標準。他們的學說是可以『充塞仁義』。子路批評隱者，說他們是：『欲潔其身而亂大倫。』（論語微子），孟子說：『楊氏爲我，是無君也。』『爲我』就是『欲潔其身』，『無君』就是『而亂大倫』。用我們現在底話說，若使人人都爲我，則卽沒有社會了。沒有社會是不可以底。

『楊氏爲我』，可以『充塞仁義』。這是很顯然底。因爲儒家所謂仁義，是以『利他』爲內容底。墨氏兼愛，止是利他，何以亦『充塞仁義』？爲回答這個問題，我們須先說明，儒墨中間底有些根本不同。

儒家與墨家的不同，在有些方面，頗容易看出。墨家批評儒家云：『儒之道，足以喪天下者，四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不悅，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送喪若徙。三年哭泣，扶後起，杖後行。耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可以損益也。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。』（墨子公孟）墨家所非底命，並不是儒家所謂命，儒家並不以爲人的『貧富壽夭，治亂安危，有極矣，不可以損益也。』孔子所謂命，或是天的命令。孟荀所謂命，則是人所遭遇底宇宙間底事變，在人力極限之外，爲人力所無可奈何者。儒家主張盡人力以俟命。並不主張不盡人力而靠命。不過墨家以爲他們所非底命，正是儒家所謂『有命』底命。除此點外，墨子此段講出儒墨之間底有些不同。墨家對於儒家底這些批評，是否有當，我們不必討論，不過我們可以說，墨家對於儒家底批評，大概是限於這些方面。例如墨子非儒篇其非儒也是說：儒者『繁飾禮樂以淫人，久喪僞哀以謾親。立命緩貧而高浩居。倍本棄事而安怠傲。』『累壽不能盡其學，當年不能行其禮。積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛爲音樂以淫遇民，其道不可以期世，其學不可以導衆。』這些批評也是與公孟篇所說是一類底。

對於儒家的中心思想，仁，義，墨家並沒有批評。本來墨家也是講仁義底。在此方面，墨家對於儒家的批評，可能有三點。

墨家說：『子夏之徒問於子墨子曰：「君子有鬬乎？」子墨子曰：「君子無鬬」。子夏之徒曰：「狗豨猶有鬬，惡有士而無鬬矣？」子墨子曰：「傷矣哉！言則稱於湯文，行則譬於狗豨，傷矣哉！」』（墨子耕柱篇）照這段談話的例推之。墨家可能說：儒家的人言行不符，他們雖講仁義，但未必能實行仁義。

墨家又說：『葉公子高，問政於仲尼曰：「善爲政者若之何？」仲尼對曰：「善爲政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之曰：「葉公子高未得其問也。仲尼亦未得其所以對也。」』（墨子耕柱）。照這段的例推之。墨家可能說：儒家雖講仁義，但不知如何行仁義。

墨家又說：『子墨子曰：「問於儒者：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也』。子墨子曰：『子未我應也』。今我問曰：『何故爲室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室所以爲男女之別也。』則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂』？曰：『樂以爲樂也』。是猶曰：『何故爲室？』曰：『室以爲室也』。」』（墨子公孟）。照這段談話的例推之，墨家可能說，儒家雖講仁義，但未知仁義的內容或仁義的用處。

這三點是墨家對於儒家講仁義所可能有底批評。我們此所謂可能，亦是事實的可能，不僅是理論的可能。這就是說，墨家對於儒家講仁義，在事實上，可能有如此底批評，不過未有記錄而已。

以上所說三點，可能有底批評，都不是對儒家講仁義底直接底批評。這三點批評不過是說：你們儒者，雖講仁義，但你們未必能實行仁義。或是說你們儒者雖講仁義，但你們未必知如何行仁義。或是說，你們儒者雖講仁義，但你們未必知仁義的內容或用處。這三點批評不是說，你們講仁義是錯底，你們不應該講仁義，或你們所講底不是仁義。墨家對於儒家講仁義，在原則上是贊同底。本來儒家講仁義，墨家亦講仁義。墨家所謂『兼相愛』，就是行仁的方法，亦可以說，就是仁的內容。墨家所謂『交相利』，就是行義的方法，亦可以說就是義的內容。

儒家雖亦說仁是愛人（論語顏淵），但對於墨家主張兼愛，卻有直接底批評。孟子說：『墨氏兼愛，是無父也。』孟子對於墨家底此等批評，大概是就墨家所主張底『愛無差等說』。墨子耕柱篇云：『巫馬子謂子墨子曰：「我與子異。我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人。愛我家人於鄉人。愛我親於我家人，愛吾身於吾親。」』巫馬子是一個儒者。他說他不能兼愛，因爲他不能『愛無差等』。可見愛無差等，是墨家兼愛的要點。孟子引墨者夷之亦說：墨者，『愛無差等，施由親始。』（孟子滕文公上）墨家主張愛無差等，儒家主張愛有差等，這便是儒墨中間底一大不同之點。

巫馬子說：他愛他自己，比愛他的父母更甚。這一點大概是墨家的紀述，過甚其詞。因爲這與儒家所注重底孝道是不合底。除此一點外，儒家是主張愛有差等。孟子說：『君子之於物也，愛之而弗仁。於民也，仁之

而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。』（孟子盡心上）人的愛本來就是有差等底。孟子問夷之，說：『夫夷子，信以爲人之親其兄之子，爲若親其鄰之赤子乎？』（孟子滕文公上）人親他的兄的兒子，自然比親他的鄰人的小孩爲甚。人本來愛他自己的父母，勝於他愛別人的父母，愛他自己的子女，勝於愛別人的子女。照儒家的說法，這是無須改正底。人所須注意底只是：你愛你的父母的時候，你應該念及，別人亦愛其父母。你愛你的子女的時候，你應該念及，別人亦愛其子女。如此念時，你應該設法使別人亦能愛其父母，別人亦能愛其子女。你至少不應該妨礙別人愛其父母，別人愛其子女。這就是孟子所謂：『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，』『善推其所爲』。孟子說：『且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。』（孟子滕文公上）從『老吾老』推其所爲，以及人之老。從『幼吾幼』推其所爲，以及人之幼。這就是從一本推出。這也就是行忠恕之道。忠恕之道是『爲仁之方』，是行仁的方法。充分行忠恕之道就是行仁。行仁也不是矯揉造作，因爲人本來有『惻隱之心』有『不忍人之心』。行忠恕之道，行仁，就是此心的充分底擴充。儒家亦主張『兼相愛』，不過以爲愛應有差等。

『愛有差等』並不是不愛別人，不過是更愛其親。孔子說：仁是『愛人』。這是墨家所贊成。但仁者更愛其親，這是墨家所不贊成底。墨家的愛無差等的辦法，是愛別人等於愛其親，或愛其親等於愛別人。這種辦法，可以是將愛別人底愛加多，也可以是將愛其親底愛減少。無論如何，一個人愛別人與愛其親中間底差別，是沒有了。如此，則不足以見其親之爲其親。所以孟子說：『墨氏兼愛，是吾父也。』這也就是孟子所謂『二本』。嚴格地說：愛無差等，是愛每一個人均相同。如此，則每一個人是一本。朱子說：『愛無差等，何止二本？蓋千萬本也。』（孟子纂疏引）

墨家可以說：我們雖主張『愛無差等』，但亦主張『施由親始』。儒家可以問：爲什麼施由親始？如果因爲在原則上，你本來應該先愛你的親。這就是你視你的親，重於別人，這就不是愛無差等了。如果因爲在事實上，你的親在你附近，所以你應該先愛他，這個應該就是有條件底了。假如你的親不在你的附近，你就可以不

必『施由親始』。如此說，則『施由親始』。救不了『愛無差等』的毛病。

墨家講兼愛與儒家講仁，有如此底不同。這是孟子所已指出，並且是前人所常講底。此外尙有一點更重要底不同，雖孟子亦未指出。前人亦未講到。我們於下文論之。

仁是『愛人』，這是孔子說底，亦是墨家所贊成底。但是如果我們問：仁者爲什麼愛人？對於這個問題，儒墨的答案就有不同。儒家的答案是：『人皆有不忍人之心』。『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，』『惻隱之心，仁之端也。』（孟子公孫丑上）將仁之端『擴而充之』，卽是仁人。仁人本其惻隱之心，不忍見一人不得其所，所以他愛人利人。

墨家的答案是：兼愛之道，『中國家百姓人民之利』。他們說：『仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害，然當今之時，天下之害孰爲大？曰：「大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之刧弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤。此天下之害也。」』『姑嘗本原，若衆害之所自生』『兼與？別與？卽必曰別也。然則之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。』『非人者必有以易之』。『是故子墨子曰：「兼以易別」。』（墨子兼愛下）這就是墨子所以教人兼愛的理論底根據。他的理論，是功利主義底。功利主義，正是儒家所反對底。

墨家所有底主張的理論底根據，都是功利主義底。例如墨家主張薄葬短喪，其理論底根據是：『計厚葬爲多埋賦財者也。計久喪爲久禁從事者也。財已成者，挾而埋之。後得生者，而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。』『以此求衆譬猶使人負劍而求其壽也。』（墨子節葬下）儒家主張厚葬的理論底根據，與此完全不是一類底。孟子告訴墨者夷之說：『蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸，反虆梩而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。』（孟子滕文公上）厚葬只是求人心之所安。猶如久喪是求人心之所安。（論語孔子告宰我說）並不是考慮計算如是有利，所以纔厚葬久喪。

墨家論國家社會之起原，亦是用功利主義底說法，他們說：『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語，人異義。』『是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者，父子兄弟相怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧。至有餘力不能以相勞。腐朽餘財，不以相分。隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。』（墨子尚同上）國家社會的起原如此，所以其存在的根據，亦是因為有之則有利，無之則有害。這種說法，是功利主義底。

儒家的說法又不同。孟子說：『后稷教民稼穡，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人(澆)有憂之，使契為司徒，教以人倫。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』（孟子滕文公上）有人倫是人之所以別於禽獸者。國家社會，起於人之有人倫。人所以必有人倫，因為不如是則近於禽獸。

或可問：墨家所以主張兼愛，是因其『中國家百姓人民之利』。『國家百姓人民之利』是公利。上文第一章中說：儒家亦以為公利是義的內容。如此，則墨家教人兼愛，亦正是教人行義。此與儒家又有何別？

這一問是很好底。不過對於以上所說儒墨的答案，我們還可以再追問一句。再一追問，即可看出儒墨的不同。

儒家說：『仁者愛人』，因為他有不忍人之心。擴充其不忍人之心，所以愛人。我們再追問一句：一個人為甚麼應該擴充他的不忍人之心？儒家對於這個問題底答案是：有不忍人之心，是人之所以異於禽獸者。孟子說：『人之所以為人者幾希，庶民去之，君子存之。』（孟子離婁下）人之所以為人，即人之所以異於禽獸者。人既是人，就應該實現人之所以為人者，人擴充他的不忍人之心，就是實現人之所以為人者，並不是因為如此，他個人可以得甚麼利益。

墨家說：人應該兼愛，因為兼愛，『中國家百姓人民之利』。我們還可以再追問一句：人為甚麼應該求『國家百姓人民之利？』墨家的答案是：因為求『國家百姓人民之利』，是求一個人的自己的利益的最好底方

法。墨家說：『夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之。惡人者，人必從而惡之。害人者，人必從而害之。』（墨子兼愛中）不但此也，照墨家的說法，行兼愛底人，上帝賞他，鬼神賞他，國家賞他。他可以得許多賞。不兼愛底人，上帝罰他，鬼神罰他，國家罰他，他要受許多罰。所以就一個人自己的利益說，行兼愛則有百利而無一害。不兼愛則有百害而無一利。

照儒家所謂義利之辨，一個人爲自己的利益而行兼愛，其行爲雖是愛人，但嚴格地說，他仍是爲利，不是行義。人應該行兼愛，因爲行兼愛於他自己有利。如此說，則此應該即是有條件底，行兼愛也就是有所爲而爲了。儒墨的根本不同，就在於此。孟子書中說：『宋牼將之楚。孟子遇於石丘。曰：「先生將何之」？曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也，請無問其詳。願聞其指，說之將何如？」曰：「我將言其不利也」。曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。」』（孟子告子下）孟子對於墨子，亦可以如此說。

照我們於新原人中所說底標準說，爲自己的利益而行兼愛底人，其行爲是合乎道德底行爲，不是道德行爲。他的行爲雖合乎道德，但他的境界是功利境界。

我們可以說：墨家只講到功利境界。照『極高明而道中庸』的標準，墨家的學說，不合乎『高明』的標準。

這並不是說，墨子本人或墨家中有些人的境界，都只是功利境界。就墨子本人說，他『摩頂放踵，利天下爲之。』他的境界，至少是道德境界。但聽他的話，爲求得自己的利益而行兼愛底人，其境界是功利境界。墨子的學說亦只講到功利境界。

這也並不是說，人應該不兼愛。如墨家所說底兼愛，尚且不可，何況不兼愛？這正如道家批評儒家，要絕仁棄義。他們並不是教人不仁不義。他們是說：如儒家所說底仁義尚且不可，何況不仁不義？

第三章　名家

於第一章中，我們說：早期儒家的哲學，尚未能『經虛涉曠』。『經虛涉曠』底哲學，必講到『超乎形象』者。『經虛涉曠』底人，必是神遊於『象外』者。必有講到超乎形象底哲學，然後纔有人可以神遊於『象外』。人必能『經虛涉曠』，然後纔是達到最高底境界。哲學必是『經虛涉曠』，然後纔合乎『極高明』的標準。

所謂『象外』之象，就是所謂形象之象。譬如大小方圓，長短黑白，都是一種形象。凡可爲某種經驗的對象，或某種經驗的可能底對象者，都是有形象底，也可以說是，都是在形象之內底。我們也可以說：凡是有形象底，在形象之內底，都是某種經驗的對象，或其可能底對象。我們說：可能底對象，因爲人的感覺的能力，或其他有感覺底物的感覺的能力，都是有限底；專說經驗的對象，尚不足以盡所有底有形象者。（此所謂感覺，不僅指身體底，感官底感覺，亦指內心底感覺。）例如物理學中所說元子電子，都是人所不能直接經驗底，或亦不是其他有感覺底物所能直接經驗底。但這並不是由於元子電子在原則上是不可經驗底。假使有物有足夠靈敏底感覺，他可以經驗元子電子，如我們經驗桌子椅子。如元子電子等，就是我們所謂經驗的可能底對象。凡有形象者，都是我們所謂事物，所以象外亦可以說是物外。

超乎形象，並不是普通所謂超自然。宗教中，至少有些宗教中，所說上帝是超自然底。說他是超自然底，就是說，他是在自然之上，或在自然之先，不爲自然律所支配。但他是有人格底，有意志底，有智慧底，有能力底。他是可以用許多形容詞形容底。他即不是某種經驗的對象，亦是某種經驗的可能底對象。這就是說，他是有象底，有象底就不是超乎形象底。

超乎形象，亦不是新心理學中所謂抽象。新理學中所謂抽象，是一個西洋哲學中底名詞，與具體是相對

底。抽象者一定超乎形象，但超乎形象者，不一定是抽象底。例如『方』之理是抽象底，當然亦是超乎形象底。有些人或以爲『方』之理必是方底，旣然是方底，則卽不是超乎形象底。這些人的見解是錯誤底。方之理不過是方之所以爲方者，具體底事物，有合乎方之所以爲方者，它卽是方底。至於方之所以爲方者，並不是事物，所以沒有形象，也不能有形象。方之理並不是方底，也可說是無所謂是方底或不是方底。此正如動之理並不是動底，變之理並不是變底，也可以說是，無所謂是動底變底，或不是動底變底。

超乎形象者，不一定是抽象底。例如新理學中所說氣是超乎形象底，但並不是抽象底。氣是超乎形象底，因爲我們不能用任何形容辭形容它，不能說它是甚麼。這並不是由於我們的知識不足，或言語貧乏，這是由於他本來是不可思議不可言說底。它是超乎形象底。但他並不是理，並不是一類事物之所以爲一類事物者，因此它不是抽象底。

新理學中所說宇宙及道體，是超乎形象底，但並不是抽象底。宇宙是所有底有的全，道體是一切流行的全。但這兩個全都是不可思議，不可言說底。若對於這兩個全有思議或言說，則此思議或言說，卽是一有，一流行。此有，此流行，不包括於其所思議或所言說底全之內。所以其所思議或所言說底全，卽不是全，不是宇宙或道體。宇宙及道體是不可思議不可言說底，亦是不可經驗底。所以宇宙及道體，都是超乎形象底。但宇宙亦包括具體底世界。道體卽是具體底世界，所以都不是抽象底。

宇宙及氣不是抽象底。但也不是具體底。氣不是具體底，因爲具體底事物必有性，而氣無性。宇宙不是具體底，因爲宇宙之全中，亦包括有抽象底理，道體是具體底，但也是超乎形象底。

以上解釋我們所謂超乎形象。在中國哲學史中，最先眞正講到超乎形象底哲學，是名家的哲學。

先秦的名家出於『辯者』。其中主要底大師，是惠施、公孫龍。莊子秋水篇說，公孫龍：『合同異，離堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮衆口之辯。』（秋水篇說是公孫龍所說，其實是當時一般人對於辯者底印象。）天下篇說：『桓團公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿

也。』『然惠施之口談，自以爲最賢，』『以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。』司馬談說：『名家苛察徼僥，使人不得反其意，專決於名，而失人情。』（太史公論六家要旨）這些話代表古代人對於辯者底批評，亦代表一般人對於辯者底印象。

這些批評，對於一般底辯者說，大概是不錯底。一般底辯者，大概都是爲辯而辯。一般人以爲然者，他們偏不以爲然。一般人以爲不然者，他們偏以爲然。此所謂『以反人爲實』。既爲辯而辯，其辯期於必勝。此所謂『以勝人爲名』。這種爲辯而辯底辯，往往能使與之辯者一時無話可說。它能使與之辯者往往自己陷於混亂，自己也弄不清楚自己的確切意思之所在，自己也不知自己是否前後矛盾。此所謂『飾人之心，易人之意。』此所謂『苛察徼僥』，『使人不得反其意』。但這種辯論，往往只是『一時』使人無話可說，未必能使人心悅誠服。此所謂『能勝人之口，不能服人之心。』此是『辯者之囿』。

辯者的立論，大概都是破壞底。別人說東，他偏說西。別人說南，他偏說北。他的立論，是『與衆不適』。但他所希望得到底，也就是『與衆不適』。他是有意立異。他雖未必能自己有一套對於事物底見解，但他可以爲辯而辯，特意破壞一般人對於事物底見解。其辯亦或能使人一時無話可說。他的立論，未必能使人心服，亦未必是眞理，不過他的辯論，可使與之辯者對於其自己的見解，作一種反省。這對於與之辯者未嘗不是一種很大底好處。

一般人所知，大概都限於形象之內，辯者對於一般人的見解大概都是不以爲然底。他向來『然不然，可不可。』他總是批評一般人的對於事物底見解。莊子天下篇所載辯者二十一事，都是辯者對於一般人的對於事物底見解底批評。照一般的見解，火是熱底，飛鳥之影是動底，白狗是白底，犬是犬，羊是羊。辯者偏說：『火不熱』。『飛鳥之影未嘗動也』。『白狗黑』『犬可以爲羊』

這種批評，也可以說是對於形象世界底批評。假使有人拉著辯者的手，放在火上，叫他試試，火是不是熱底，他雖也感覺火是熱底，但他還可以立論，說：火不熱。假使有人拉辯者去看白狗是不是黑底，他雖也感覺

白狗是白底。但他還可以立論說：白狗黑。他對於一般人的對於事物底見解底批評，可以發展爲對於形象世界底批評。他不但可以對於一般人的見解，有意立異。他簡直可以對於形象世界，有意立異。天下篇所載辯者二十一事，亦可以作如是底解釋。火是熱底。飛鳥之影是動底。白狗是白底。犬是犬。羊是羊。辯者偏說：『火不熱』。『飛鳥之影，未嘗動也。』『白狗黑』。『犬可以爲羊』。

與形象世界立異，對於形象世界作批評，如不是爲辯而辯底批評，則批評者，需有對於超乎形象者底知識，以爲批評的標準。須知有超乎形象者，以爲批評的觀點。他如有此種知識，則他的立論，即不止是破壞底。一般底辯者的，對於一般人的對於事物底知識底批評，以及對於形象世界底批評，大概都是爲辯而辯底批評。他們的批評大都是破壞底。但名家的大師，惠施公孫龍，則已進步到有對於超乎形象者底知識。他們的立論，不只是破壞底。道家是反對他們底。但他們實則是爲道家哲學，立下了不可少底基礎。

莊子天下篇記惠施的學說十點，所謂惠施十事。第一事云：『至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。』這是惠施所發現底一個標準，也可以說是一個觀點。用這個標準，從這個觀點，他可以批評形象世界，或一般人的對於事物底見解。這兩個命題，都是我們所謂形式命題，對於實際，都無所肯定。這兩個命題並沒有說，實際上什麼東西是最大底，什麼東西是最小底。這兩個命題所肯定底，是超乎形象底。欲充分了解這兩個命題的意義，我們可以參看莊子秋水篇。

莊子秋水篇說：河伯問海若曰：『然則吾大天地而小毫末可乎？』海若說：『計人之所知，不若其所不知，其生之時，不若未生之時，』『又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域？』此所謂天地，大概是說，物質底天與地，不是宇宙或大一。說天與地是至大，毫末是至小，都是對於實際有所肯定。這兩個命題都是我們所謂積極底命題，都可以是不眞底。因爲專靠經驗，我們無法可以完全決定，天與地是最大底東西。毫末是最小底東西。形象世界中底事物的大小，都是相對底。『因其所大而大之，則萬物莫不大。因其所小而小之，則萬物莫不小。』（莊子秋水）凡物都比比它小底物大。也都比比它大底物小。因此我

們不能完全決定『毫末之足以定至細之倪，天地之足以窮至大之域。』

我們不能專靠經驗斷定在形象世界中，甚麼東西是最大底，甚麼東西是最小底。但我們可以離開經驗說：怎樣是最大，怎樣是最小。『至大無外謂之大一，至小無內謂之小一。』這兩個命題就是這一種底形式命題。

至大無外底是絕對地大，至小無內底是絕對地小，至大只能是至大。至小只能是至小。這是絕對底，亦是不變底。站在絕對底不變底的觀點，以絕對底，不變底爲標準，以看形象世界，則見形象世界中底事物所有底性質，以及其間底分別，都是相對底，可變底。

惠施十事中以下九事云：『无厚不可積也，其大千里。』這是說小大是相對底。无厚不可積，可以謂之小，但無厚者無體積，可以有面積，面積可以大千里，又可以謂之大。『天與地比，山與澤平。』這是說高低是相對底。『日方中方睨，物方生方死。』這是說生死是相對底，『大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。』這是說同異是相對底。『南方無窮而有窮』。這是說有窮無窮是相對底。『今日適越而昔來。』這是說今昔是相對底。『連環可解也。』這是說成毀是相對底。『我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。』這是說中央與傍是相對底。『汎愛萬物，天地一體也。』這是說事物間底分別，是相對底。『萬物畢同畢異。』自其異者視之，『肝胆楚越也，自其同者視之，萬物皆一也。』（莊子德充符）這是莊子批評形象世界所得底結論，亦是惠施批評形象世界所得底結論。

得到這個結論以後，對於超乎形象者底知識，又有一大進步。因爲現在不僅知道怎樣是大一，並是知道甚麽是大一。『汎愛萬物，天地一體也。』這個一體就是大一。因爲這個一體包括天地萬物，他不能有物在其外。這就是無外。『至大無外謂之大一』。

公孫龍也發現了一點標準，或一個觀點；用這個標準，從這個觀點，他可以批評形象世界，或一般人對於事物底見解。他發現了西洋哲學中所謂『共相』，他稱共相爲指。其所以稱共相爲指，有兩種解釋。我們可以

說：指是名之所指。就一方面說，名之所指爲個體。公孫龍說：『名，實謂也。』（公孫龍子名實論）名所以謂實，實是個體。就又一方面說，名之所指爲共相。例如白馬之名，可指此馬彼馬等個體，亦可以指馬之共相。例如白之名可指此一白物，彼一白物，所表現底白，亦可指白之共相。公孫龍論『白馬非馬』論『離堅白』，皆就『白馬』『馬』『堅』『白』等共相立論。共相是名之所指，故稱之爲指。

或亦可說：指與旨通，例如司馬談論六家要指，就是論六家要旨，或要義。如此解釋，則公孫龍所謂指，相當於西洋哲學中所謂觀念。此所謂觀念，不是主觀底觀念，是客觀底觀念，是柏拉圖底觀念。柏拉圖底觀念，也就是共相。

公孫龍有白馬論。白馬論的主要立論是：『白馬非馬』。他所用以證明他的立論底辯論，可以分爲三點：第一點是：『馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬。』這是就馬之名及白之名的內涵說。馬之名的內涵是馬的形。白之名的內涵是一種顏色。白馬之名的內涵是馬的形及一種顏色。此三名的內涵各不相同。所以『白馬非馬』。

第二點是：『求馬，黃黑馬皆可致。求白馬，黃黑馬不可致。故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。』『馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應。白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者，非有去也。故曰：白馬非馬。』這是就馬之名及白馬之名的外延說。馬之名的外延，包括一切馬。白馬之名的外延，則只包括白馬。所以一個人若只求馬，則『黃黑馬皆可以應』，若指定求白馬，則『惟白馬獨可以應耳』。馬之名的外延，與白馬之名的外延，各不相同，所以『白馬非馬』。

第三點是：『馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如己耳。安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也。故曰：白馬非馬也。』這是就馬之共相，白之共相，白馬之共相說。馬之共相，只是一切馬所共有底性質，其中並沒有顏色的性質。它只是馬 as such。此所謂有馬如已耳。（原文作『如已耳』，已似當作己。）白馬之共相，則是一切馬所共有底性質，又加白的性質，所以『白馬非馬』。

不但白馬非馬，而且白馬亦非白，白馬論說：『白者，不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。』此白物或彼白物所表現底白，是定所白底白。定是決定的意思。此白物所表現的白，爲此白物所決定。彼白物所表現底白，爲彼白物所決定。白之共相，亦可以說是『白如己耳』，不爲彼白物所決定，亦不爲此白物所決定。它是『不定所白』底白，『不定所白』底白，不爲一般人所注意。一般人不注意『不定所白』底白，於其日常生活，亦無影響，所謂『忘之而可也』。然『定所白』底白，不是『不定所白』底白。白馬的白，是『定所白』底白。『定所白』者非白也，所以白馬非白。

公孫龍又有堅白論，堅白論的主要立論是：『離堅白』他所用以證明他的立論底辯論有二點：先就第一點說，堅白論說：『堅、白、石、三，可乎！曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也二，無白得堅，其舉也二。』『視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。』『得其白，得其堅。見（此見字據俞樾校補）與不見離。一一不相盈故離。離也者，藏也。』這是從知識論方面證明堅白是離底。有一堅白石，以目視之，則只得其所白，只得一白石。以手拊之，則只得其所堅，只得一堅石。感覺白時不能感覺堅。感覺堅時不能感覺白。此所謂『見與不見』。此可見『見與不見離』。就知識論說，只有堅石，只有白石，沒有堅白石。所以堅、白、石、三不可；堅、白、石，二可。堅、石，是二；白、石，亦是二。此所謂『一一不相盈故離』。『不相盈』是說：堅之中無白，白之中無堅。

就第二點說，堅白論說：『物白馬，不定其所白。物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（原作甚，依陳澧校改）石也？』『堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者，因是。』這是從形上學方面證明堅白是與石離底。堅之共相是不定所堅底堅，白之共相，是不定所白底白。不定所白底白，不定所堅底堅，可爲一切白物或一切堅物所共同表現，怎麼能說是在石之內？此

所謂『不定者兼，惡乎其石也？』堅不必實現於堅石，可以實現於任何堅物。縱使沒有任何堅物，而堅還是堅。不過若天下無堅石或任何堅物，則堅雖必堅而不能實現。此所謂：『其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。』不定所白之白能自白。蓋假使白而不能自白，他怎麽能使石與物白？若白能自白，則不必借他物而亦自白。黃黑各色，皆是如此。白可無石而自白，何必待堅白石？此可見堅白是與石離底。

公孫龍又有指物論，指論物的主要立論是：『物莫非指，而指非指。』物是與指相對底。公孫龍云：『天地與其所產焉，物也。物以物其所物，而不過焉，實也。實以實其所實，而不曠焉，位也。』（公孫龍子名實論）用現在西洋哲學中底話說，物就是在時空中佔地位底個體。指是共相，物是個體。物可以分析爲若干共相。它是若干共相，聯合而成底。但共相則不可復分析爲共相。故曰『物莫非指，而指非指。』每一個共相，只是一個共相，一一分離。此所謂『天下皆獨而正』。（公孫龍子堅白論）

公孫龍於是發現了一個超乎形象底世界，凡名所指底共相都在其中。而在其中共相，卻未必皆有名以指之。在此世界中，堅就是堅，白就是白，馬就是馬，白馬就是白馬，『皆獨而正』。此中底堅，是不定所堅底堅，此中底白，是不定所白底白。不過，白若不定所白，堅若不定所堅，則堅白是不實現底。這就是說，它不能成爲形象。堅白論說：『其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。』『不堅石物』底堅，就是『不定所堅』底堅。形象世界中，沒有具體底堅，但不能說是沒有堅。此所謂『堅藏』。其藏是自藏，非有藏之者。堅白論說：『有自藏也，非藏而藏也。』在這個超乎形象底世界中『藏』有所有底共相，這就是宋儒所謂『冲漠無朕，萬象森然。』『冲漠無朕』，言其超乎形象。『萬象森嚴』，言其應有盡有。

這是名家對於中國哲學底貢獻。他們從批評形象以得到超乎形象。惠施從『天地一體』推到『汎愛萬物』。公孫龍『欲推是辯以正名實，而化天下。』（公孫龍子跡府篇）他們自以爲也是講『內聖外王之道』。不過我們可以說，他們尙未能充分利用他們的對於超乎形象者底知識，以得到一種生活。

道家是反對名家底。但他們反對名家，是超過名家，並不是與名家立於同一層次而反對之。墨經與荀子反

對名家，是與名家立於同一層次而反對之。道家則是超過名家。道家是經過了名家對於形象世界底批評，而又超過了這些批評，以得一種『極高明』底生活。名家的對於形象世界底批評，對於道家底功用，是如所謂筌蹄。『得魚忘筌，得獸忘蹄。』『兔死狗烹，鳥盡弓藏。』『過河拆橋』是大不道德底事。但講哲學則非如此不足以達到『玄之又玄』的標準。

第四章 老莊

司馬談說：『名家，專決於名，而失人情。』專就『失人情』說，凡哲學都是『失人情』底。因爲一般人所有底知識，都限於形象之內，而哲學的最高底目的，是要發現超乎形象者，哲學必講到超乎形象者，然後纔能合乎『玄之又玄』的標準。一般人不能用抽象底思想，而哲學則專用抽象底思想。用我們於新理學中所用底名詞，我們說，抽象底思想是思，非抽象底思想是想。一般人只能想而不能思。他們的思想，都是我們所謂圖畫式底思想。用圖畫式底思想以看哲學，哲學是『失人情』底。老子說：『上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。』（四十一章）對於哲學，我們亦可以如此說。

就『專決於名』說，我們雖不能附和一般人的常識，說，名家是『專決於名』。但名家的思想，及其辯論，是從名出發底。公孫龍尤其是如此。一般人的知識，都限於形象之內。在形象之內底都是名家所謂『實』。一般人都只知有實。他們只注意於實，不注意於名。名家注意於名。他們雖未必皆如公孫龍知有名之所指底共相，但他們總是注意於名。他們所講底都是有名。在哲學史中，所謂唯名論者，以爲只有實，名不過是些空洞底名字。這些唯名論者的思想，雖近於常識，但亦是比一般人的思想高一層次底。一般人見『實』則隨口呼之，他們雖用名，而並不知有名。凡關於名底思想，都出於對於思想底思想，都出於思想的反省。所以凡關於名底思想，無論其是唯名論底，或如公孫龍所持底，都是比一般人的思想，高一層次底。

於上章，我們說：道家是經過名家的思想而又超過之底。他們的思想比名家的思想，又高一層次。名家講有名。道家經過名家對於形象世界底批評，於有名之外，又說無名，無名是對著有名說底。他們對著有名說，可見他們是經過名家底。

老子說：『道可道，非常道，名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。』（一章）『道常

無名，樸。』『始制有名。』（三十二章）『道隱無名。』（四十一章）莊子說：『泰初有無，無有無名。』（天地）在道家的系統中，有與無是對立底。有名與無名是對立底。這兩個對立，實則就是一個對立。所謂有與無，實則就是有名與無名的簡稱。『無名，天地之始，有名，萬物之母。』或讀爲『無，名天地之始，有，名天地之母。』這兩個讀法，並不使這兩句話的意思，有甚麼不同。在道家的系統中，道可稱爲無，天地萬物可稱爲有。說道可稱爲無，就是說：道是『無名之樸。』（三十七章）『道隱無名』，說天地萬物可稱爲有，就是說：天地萬物都是有名底。天可名爲天；地可名爲地。某種事物可名爲某種事物。有天即有天之名；有地即有地之名；有某種事物，即有某種事物之名。此所謂：『始制有名』，道是無名，但是有名之所由以生成者。所以說：『無名天地之始，有名萬物之母。』

『道常無名，樸。』所以，常道就是無名之道。常道既是無名，所以不可道。然而，既稱之曰『道』，道就是個無名之名。『自古及今，其名不去，以閱衆甫。』（二十一章）道是任何事物所由以生成者，所以，其名不去。不去之名，就是常名。常名實在是無名之名，實則是不可名底。所以說，『名可名，非常名。』

『無名，天地之始；有名，萬物之母，』這兩個命題，只是兩個形式命題，不是兩個積極命題。這兩個命題，並不報告甚麼事實，對於實際也無所肯定。道家以爲，有萬物，必有萬物所由以生成者。萬物所由以生成者，無以名之，名之曰道。道的觀念，亦是一個形式底觀念，不是一個積極底觀念。這個觀念，只肯定一萬物所由以生成者。至於此萬物所由以生成是甚麼，它並沒有肯定。不過它肯定萬物所由以生成者，必不是與萬物一類底物。因爲所謂萬物，就是一切底事物，道若是與萬物一類底物，它即不是一切底事物所由以生成者。因爲所謂一切底事物已包括有它自己。莊子在宥篇說：『物物者非物』，道是物物者，必須是非物。老子中固然說：『道之爲物』，不過此物，並不是與萬物一類底物。並不是任何底事物。任何事物，都是有名，每一種事物，總有一名。道不是任何事物，所以是『無名之樸』。『樸散，則爲器。』（二十八章）器是有名，是有，道是無名，是無。

萬物之生，必有其最先生者，此所謂最先，不是時間上底最先，是邏輯上底最先。例如我們說：先有某種事物（例如猿），然後有人。此所謂先，是時間上底先。若我們說：必先有動物，然後有人，此所謂先，是邏輯上底先，這就是說，有人涵蘊有動物，天地萬物都是有。所以有天地萬物涵蘊有有。有有爲有天地萬物所涵蘊。所以，有是最先生者。老子說：『天地萬物生於有，有生於無。』（四十章）這不一定是說，有一個時候，只有無，沒有有。然後於次一時，有從無生出。這不過是說，若分析天地萬物之有，則見必須先有有，然後，可有天地萬物。所以在邏輯上，有是最先生者，此所謂最先不是就時間方面說。此所謂有有，也不是就事實方面說。就事實方面說，所有底有，必是某事物底有。不能只是有。

有就是一個有，老子又說，『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』（四十二章）道所生之一，就是有。有道，有有。其數是二，有一有二，其數是三，此所謂一二三，都是形式底觀念。這些觀念，並不肯定一是什麼，二是什麼，三是什麼。

以上所講底道家思想，也可以說是『專決於名，而失人情。』道家所受名家的影響，在這些地方是很顯然底。

道、無、有、一，都不是任何種類底事物，所以都是超乎形象底。莊子天下篇說：關尹老聃，『建之以常、無、有，主之以太一。』太一就是道。莊子說：『泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。』（天地）道是一之所起。這也就是說：『道生一』，所以道是太一。此所謂太，如太上皇，皇太后，老太爺之太。言其比一更高，所以是太一。

常是與變相對底。事物是變底。道是不變底。所以道可稱爲常道。事物的變化所遵循底規律亦是不變底。所以老子說到事物的變化所遵循底規律時，亦以常稱之。如說：『取天下常以無事。』（四十八章）『民之從事，常於幾成而敗之。』（六十四章）『常有司殺者殺』。（四十七章）『天道無親，常與善人。』（七十章）這些都是不變地如此，都是所謂自然的法律。所以都稱之曰常。

在自然的法律中，最根本底法律，是『反者，道之動。』（四十章）一事物的某性質，若發展至於極點則必變爲其反面。此名曰反。老子說：『大曰逝。逝曰遠。遠曰反。』（二十五章）

道是老子哲學中的一個根本意思。老子書中許多話是不容易了解底。但若了解了老子這一個根本意思，則老子書中底不容易了解的話，也易了解了。因爲『反』爲道之動，故『禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。』『正復爲奇，善復爲妖。』（五十八章）唯其如此，故『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。』（二十二章）惟其如此，故『飄風不終朝，驟雨不終日。』（二十三章）惟其如此，故『以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。』（三十章）惟其如此，故『天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。』（七十七章）惟其如此，故『天下之至柔，馳騁天下之至堅。』（四十三章）『天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。』（七十八章）惟其如此，故『物或損之而益，或益之而損。』（四十二章）凡此皆事物變化所遵循底通則。老子發現而敍述之，並非故爲奇論異說。而一般人視之，則或以爲非常可怪之論。故曰：『正言若反。』（七十八章）故曰：『玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順。』（六十五章）故曰：『下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。』（四十一章）

這都是所謂常。『知常曰明。不知常，妄作凶。』（老子十六章）莊子天下篇說：關尹老聃『以濡弱謙下爲表。』『知其雄，守其雌。』『知其榮，守其辱。』他們所以如此，因爲照以上所說底常，守雌、正是所以求雄。守辱、正是所以避辱。這是老子所發現底全生避害的方法。

莊子所受名家的影響，是極其明顯底。有許多地方，他是完全接著惠施講底。我們於上文第三章中，對於惠施十事，作了一點解釋。因爲天下篇的報告，過於簡略，我們不敢十分斷定惠施的原來底意思，確是如此。但我們可以說，莊子的齊物論的第一層底意思，確是類乎此。

齊物論的第一層底意思，是指出，一般人對於形象世界所作底分別是相對的。人對於形象世界所作底分別，構成人對於形象世界底見解。這些見解是萬有不齊。如有風時之『萬竅怒號』，如齊物論開端所說者。在

這些見解中，當時最引人注意底，是儒墨二家的見解。當時思想界中最引人注意底爭執，亦是儒墨二家中間底辯論。齊物論說：『道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。』齊物論下文云：『道未始有封，言未始有常。』道不限於是一物，所以『未始有封』，眞理之全，必須從多方面言之。所以言眞理之言，必須從多方面說，所以『未始有常』。所以『道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？』知此則知各方面底言，都可以說是眞理的一方面。各方面底言，都不必互相是非。是非之起，由於人各就其有限的觀點，以看事物，而不知其觀點是有限的觀點，因此各有其偏見。有限是所謂小成。不知有限是有限，以爲可以涵蓋一切。如此則道爲有限所蔽，此所謂『道隱於小成』。不知偏見是偏見，又加以文飾，以期『持之有故，言之成理。』如此則表示眞理之言不可見。此所謂『言隱於榮華』。儒墨二家中間底辯論，亦是如此之類。

儒墨二家互相是非。此之所是者，彼以爲非。彼之所是者，此以爲非。此種辯論，如環無端，沒有止境。亦沒有方法，可以決定，誰是眞正是，誰是眞正非。辯者以爲辯可以定是非。但辯怎麼能定是非？齊物論說：『既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，若果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黮暗。吾誰使正之？使同乎若者正之。既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之。既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之。既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不相知也，而待彼也耶？』齊物論的這一段話，頗有辯者的色彩。這一段話，也是『然不然，可不可。』不過辯者的『然不然，可不可，』是與常識立異。齊物論的『然不然，可不可，』是與辯者立異。

若知是非之起，起於人之各就其有限的觀點，以看事物，則若能從一較高底觀點，以看事物，則見形象世界中底事物，『方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。』（齊物論）事物是變底，是多方面底。所以對於事物底各方面底說法，本來是都可以說底。如此看，則所有底是非之辯，均可以

不解決而自決解。此所謂『是以聖人不由，而照之於天。』（齊物論）『不由』，是不如一般人站在他自己的有限底觀點，以看事物。『照之於天』是站在天的觀點，以看事物。天的觀點，是一較高底觀點。道的觀點，也是一較高底觀點，各站在有限的觀點，以看事物，則『彼亦一是非，此亦一是非。』彼此互相對待，謂之有偶。站在一較高底觀點，以看事物，則既不與彼相對待，亦不與此相對待。此所謂『彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。』（齊物論）彼此互相是非，如環無端，是無窮底。得道樞者，從道的觀點，以看事物，不與彼此相對待，此所謂『得其環中，以應無窮。』司空圖詩品云：『超以象外，得其環中。』惟能『超以象外』，然後能『得其環中』。

從道的觀點以看事物，就是秋水篇所謂『以道觀之』，『以道觀之』則一切事物皆有所可，有所然。齊物論說：『可乎可，不可乎不可。道行之而成。物謂之而然。惡乎然，然於然。惡乎不然，不然於不然。物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。』事物雖不同，但同於皆有所可，有所然，同於皆出於道。所以不同底事物，『以道觀之』皆『通爲一』。

人對於事物所作底分別，亦是相對底，齊物論說：『其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。』雲變爲雨，就雨說謂之成。就雲說謂之毀。所謂成毀都是，就一方面說。從有限底觀點看，有成與毀。從道的觀點看，無成與毀。『復通爲一』。

從道的觀點看人對於事物所作底分別，是相對底，亦可說，一切事物所有底性質，亦是相對底。『我』與別底事物間底分別，亦是相對底。我與別底事物同出於道。所以『我』與萬物，道亦『通爲一』。齊物論說：『天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。』這個結論，也就是惠施說：『泛愛萬物，天地一體也』的結論。

以上諸段所說，是齊物論的第一層底意思。我們說：這個意思與惠施的意思是一類底。因爲這個意思，亦是教人從一較高底觀點，以看事物，以批評人對於事物底見解。不過我們不說，齊物論的這個意思，與惠施的

意思，完全相同。因爲惠施所批評底是一般人的常識。齊物論則並批評名家的批評。其批評名家也是從道的觀點以作批評。所以其批評是比名家高一層次底。

例如齊物論批評公孫龍云：『以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。』公孫龍說：『物莫非指，而指非指。』這就是『以指喻指之非指。』公孫龍又說：『白馬非馬』這就是『以馬喻馬之非馬』然『以道觀之』『道通爲一』。則指與非指通爲一，馬與非馬亦通爲一。所以說：『天地一指也，萬物一馬也。』

名家以『辯』批評了一般人的對於事物底見解，齊物論又『以道』批評了名家的辯。齊物論說：『辯也者有不見也。』『大辯不言』。不言之辯，是高一層次底辯。所以我們說：道家經過了辯者的批評而又超過了他們的批評。

齊物論於『萬物與我爲一』一句之下，又轉語云：『既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？自無適有，以至於三，而況自有適有乎？无適焉，因是已。』此一轉語，是莊子比惠施更進一步之處。這是齊物論的第二層意思。『萬物與我爲一』之一，是超乎形象底，亦是不可思議，不可言說底。因爲如對於一有言說思議，則言說思議中底一，即是言說思議的對象，是與言說思議相對底，亦即是與『我』相對底。如此底一不是『萬物與我爲一』之一。莊子說，一不可說。他是眞正了解一。惠施說：『至大無外，謂之大一。』他只知說大一，不知大一是不可說底。道家知一是不可說底。這就是他們對於超乎形象底知識比名家更進了一步。

名家以爲一般人的常識是錯底。名家的這種見解，亦是錯底。『道未始有封』，『言未始有常』。『道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？』一般人對於事物底見解，亦是眞理的一方面，只是其不知其只是眞理的一方面。他們不知，所以他們見解成爲偏見。若知偏見是偏見，則它立時即不是偏見。再進一步說，人之互相是非，亦是一種自然底『化聲』。凡物無不各以其自己爲是，以異於己者爲非。這亦是物性的

自然。從道的觀點看，這亦是應該是聽其自爾底。所以『得其環中』底人，並不要廢除一般人的見解，亦不要廢除是非，他只是『不由而照之於天。』這就是不廢之而超過之。齊物論說：『是以聖人和之以是非，而體乎天鈞，此謂之兩行。』天鈞是自然的運行。是非是相對底。一般人對於事物底見解，其是眞亦是相對底。一切事物所有底性質亦是相對底。但『萬物與我爲一』之一是絕對底。不廢相對而得絕對。此亦是『兩行』。

這又是莊子比惠施更進一步之處。惠施只知辯而不知不辯之辯，只知言，不知不言之言。惠施公孫龍只知批評一般人對於事物底見解，以爲他們是錯底，而不知其亦無所謂錯。所以名家『與衆不適』（天下篇謂惠施語）而道家則『與天地精神往來而不傲倪於萬物』。『不譴是非以於世俗處。』（天下篇謂莊子語）所以我們說：道家經過各家而又超過之。

不過道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，則是在形象之內底。名之所指，若是共相，則亦是超乎形象底。公孫龍所說，堅，白，馬，白馬等亦是有名，但亦是超乎形象底。由此方面說，道家雖對立於名家所說底有名，而說無名，但他們對於名家所說底有名，尙沒有完全底了解，在他們的系統中，他們得到超乎形象底，但沒有得到抽象底。

齊物論又云：『是不是，然不然，是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯。然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟故寓諸無竟。』這是得道樞底人的境界。上文說到『道通爲一』。又說到『天地與我並生，萬物與我爲一。』此尙是就得道樞底人的知識方面說。得道樞底人，不僅有此種知識，且有這種經驗。他的經驗中底此種境界，就是新原人中所謂同天的境界。有這種境界底人，忘了一切底分別。在他的經驗中，只有渾然底『一』『忘年忘義』就是說：忘分別。『寓諸無竟』就是寓諸渾然底『一』。

因爲要忘分別，所以要去知，去知是道家所用以達到最高境界底方法。此所謂知，是指普通所謂知識底知，這種知的主要工作，是對於事物作分別，知某物是某種物，即是對於某物作分別，有分別即非渾然。所謂

渾然，就是無分別的意思。去知就是要忘去分別。一切分別盡忘，則所餘只是渾然底一。老子說：『為學日益，為道日損。』為學要增加知識，所以日益，為道要減少知識，所以日損。

所謂道，有兩意義：照其一意義，所謂道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意義，所謂道是指對於一切事物所由以生成者底知識。一切事物所由以生成者是不可思議，不可言說底。因為若思議言說之，則即加以一種性質，與之一名。但它是無名，不可以任何名名之。他既是如此，所以他是不可知底。所以對於道底知識，實則是無知之知。齊物論說：『故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道。』不知之知，就是知之至。莊子天地篇云：『黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠，使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。』知是普通所謂知識，離朱是感覺，喫詬是言辯。這些均不能得道，只有象罔能得之，象罔就是無象，無象是超乎形象。『超以象外』，然後可以『得其環中』，這種知識，就是無知之知，無知之知是最高底知識。

求最高底境界，須去知。去知然後能得渾然底一。求最高底知識，亦須去知，去知然後能得無知之知。總之，為道的方法，就是去知，在莊子書中，有數次講『為道』的程序，亦即是『為道』的進步的階段。大宗師云：『南伯子葵問乎女偊曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學耶？」曰：「惡，惡可？子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日，而後能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而後能外物。已外物矣，吾又守之九日，而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其於物也，無不將也，無不近也，無不毀也，無不成也。其名為攖寧，攖寧也者，攖而後成者也。」』所謂『外天下』，『外物』之外，是不知或忘的意思。外天下即是不知有天下，或忘天下。天下亦是一某物。一某物比較易忘，物比較難忘。所以於外天下之後，又七日始能外物。外物即是不知有物或忘物。人的生最難

忘，所以於外物之後，九日而後能不知有生或忘生。已外物，又外生，則所謂『我』與『物』的分別，『我』與『非我』中間底鴻溝，在知識上已不存在。如此則恍然於己與萬物渾然爲一。此恍然謂之朝徹。言其『恍然如朝陽初起，謂之朝徹，』（成玄英疏語）如所謂豁然貫通者。此時所見，惟是渾然底一。此謂之見獨。獨就是一。一包括一切，亦卽是大全。大全是無古今底。古今是時間上的衡量。大全亦包括時間，所以不能於大全之外，另有時間，以衡量其是古是今。大全是不死不生底。因爲大全不能沒有，所以無死。大全亦不是於某一時始有，所以無生。大全是如此，所以與大全爲一底人，亦無古今，不死不生。在此種境界中底人，從大全的觀點，以看事物，則見『凡物無成與毀』，亦可說是：凡物『無不成無不毀』。此之謂攖寧。攖是擾動，寧是寧靜。攖寧是不廢事物的擾動，而得寧靜。

大宗師又一段說：『顏回曰：「回益矣」。仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣」。仲尼曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，是謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也，而果其賢乎？丘也，請從而後也。」』忘仁義禮樂，相當前段所說『外物』，仁義是抽象底，故較易忘。禮樂是具體底，故較難忘。『墮肢體，黜聰明，離形去知』相當於前一段所說『外生』。『同於大通』，相當於前一段所說『朝徹見獨』。『同則無好』。相當於前一段所說『其於物也，無不將也，無不近也。』『化則無常』相當於前一段所說：『無不成也，無不毀也。』『同於大通』。『朝徹見獨』。是坐忘底人所有底境界。『同則無好，化則無常』，是坐忘底人，所可能有底活動。

或可問：上文說：道家不廢是非而超過之。此之謂兩行。今又說『爲道』須去知，忘分別。去之忘之，豈不是廢之？於此我們說：說去知忘分別，是就聖人的境界說。這是屬於『內聖』一方面底。不廢是非，不廢分別，這是就他應付事物說，這是屬於『外王』一方面底。他不廢應付事物，而仍能有他的境界，這就是所謂攖

事，也就是所謂兩行。

聖人有最高底境界，也可有絕對底逍遙，可以說是自由的快樂。莊子逍遙遊篇首說大鵬，小鳥，小知大知，小年大年。這些都是大小懸殊底。但他們如各順其性，他們都是逍遙底。不過他們的逍遙都是有所待底。逍遙遊說：『列子御風而行，泠然善也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？』列子御風而行，無風則不能行，所以其逍遙有待於風。大鵬一飛九萬里，其逍遙有待於遠飛。大椿以八千歲爲春，八千歲爲秋。其逍遙有待於久生。這都是有所待，其逍遙是有待底逍遙。聖人遊於无窮。遊於无窮，就是齊物論所說：『振於无竟，故寓諸無竟。』『其於物也，無不將也，無不迎也，無不成也，無不毀也。』所以他無所待而逍遙，他的逍遙是無待底。所以亦是絕對底。

早期道家中底人原只求全生，避害。但人必到這種最高底境界，始眞爲害所不能傷。莊子田子方篇云：『夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉。則四肢百體將爲塵垢，而死生終始，將爲晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎？』人又必到這種最高境界，而後可以眞能全生。大宗師篇云：『夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，若乎藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。』『故聖人遊於物之所不得遯而皆存。』這是眞正底全生避害之道。這是莊子對於早期道家的問題的解決。從世俗的觀點看，莊子並沒有解決甚麽問題。他所說底並不能使人在事實上長生不死，亦不能使人在事實上得利免害。他沒有解決問題。不過他能取消問題。照他所說底，所謂全生避害的問題，已不成問題。他對於這問題，可以說是以不解決解決之。

道家求最高知識及最高境界的方法是去知。去知的結果是無知。但這種無知，是經過知得來底，並不是未有知以前底原始底無知。爲分別起見，我們稱這種無知爲後得底無知。有原始無知底人其境界是自然境界。有後得無知底人，其境界是天地境界。

後得底無知有似乎原始底無知。天地境界有似乎自然境界，自然境界是一個混沌。天地境界亦似乎是一個

渾沌。在自然境界中底人，不知對於事物作許多分別，在天地境界中底人，忘其對於事物所作底分別。道家說忘，因爲在天地境界中底人，不是不知，亦不是沒有，對事物作分別。他是已作之又忘之。不知對於事物作分別，是其知不及此階段。忘其對於事物所作底分別，是其知超過此階段。王戎說：『聖人忘情，最下不及情。』（世說新語傷逝篇）就知識方面說，亦是如此。原始底無知是不及知。有原始無知底人，亦可說是在知識上與萬物渾然一體，但他並不自覺其是如此。無此種自覺，所以其境界是自然境界。後得底無知是超過知。有後得底無知底人，不但在知識上與萬物渾然一體，並且自覺其是如此。有此種自覺，所以其境界是天地境界。

此點道家往往不能認識清楚。他們論社會則常讚美原始底社會。論個人修養，則常讚美赤子，嬰兒，以及愚人。因爲在原始社會中底人及嬰兒，愚人等，渾沌無知，有似乎聖人。其實這種相似是表面底。其境界的差別，是兩個極端的差別。道家的聖人的境界，是天地境界。但他們有時所讚美底，却只是自然境界。

道家反對儒家講仁義。他並不是說，人應該不仁不義。他們是說，只行仁義是不夠底。因爲行仁義底人的境界，是道德境界。自天地境界的觀點，以看道德境界，則見道德境界低，見行道德底人，是拘於社會之內底，道家作方內方外之分。拘於社會之內底人，是『游方之內』底人。超乎社會之外底人，是『遊方之外』底人。『游方之外』底人，『與造物者爲人（偶也），而遊乎天地之一氣。以生爲附贅縣疣以死爲決疣潰癰。假於異物，託於同體。忘其肝胆遺其耳目。反覆終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无爲之業。』『游方之內』底人，『憒憒然爲世俗之禮，以觀衆人之耳目』（莊子大宗師）道家以爲孔孟是如此底『游方之內』底人。如果眞是如此，則孔孟的境界是低底。

不過孔孟並不是如此底『游方之內』底人。孔孟亦求最高境界，不過其所用方法與道家不同。道家所用底方法，是去知。由去知而忘我以得與萬物渾然一體的境界。孔孟的方法是集義。由集義而克己，以得與萬物渾然一體的境界。孔孟用集義的方法，所得到底是在情感上與萬物爲一。道家用去知的方法，所得到底是在知

識上與萬物爲一。所以儒家的聖人常有所謂『民胞物與』之懷。道家的聖人，常有所謂『遺世獨立』之概。儒家的聖人的心是熱烈底。道家的聖人的心，是冷靜底。

用集義的方法，不致有方內方外之分。用去知的方法，則可以有方內方外之分。道家作爲方內方外之分。『游方之外』底人，他們稱爲『畸人』『畸人者，畸於人而侔於天。』『天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。』（大宗師）道家的哲學中有這種對立，其哲學是極高明，但尚不合乎『極高明而道中庸』的標準。

固然道家亦主張所謂『兩行』。『其一與天爲徒。其不一與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂眞人。』（大宗師）這是人與天的兩行。『獨與天地精神往來』。而又『不譴是非，以與世俗處』（天下篇）這是方內與方外的兩行。不過就『極高明而道中庸』的標準說，『兩行』的可批評之處，就在於其是『兩』行。在『極高明而道中庸』標準下，高明與中庸，並不是兩行，而是一行。

第五章　易庸

於上文第一章中我們說，儒家雖以『說仁義』著名，但他們所講，並非只限於仁義。他們所講到底人生境界，亦並非只是道德境界。不過若衡以『極高明而道中庸』的標準，他們所講，亦可以說是高明，但不能說是極高明。

孟子以後，戰國末年的儒家，都受道家的影響。在當時的儒家中，荀子是一位大師，他得到道家的自然主義。在以前儒家中，孔子所說底天，是主宰之天，孟子所說底天，是義理之天或命運之天。荀子所說底天，則是自然之天，他所說底天，就是自然。在這一點，我們看見，他所受於道家的影響。不過他雖受道家的影響，他並沒有能使儒家的哲學，在『極高明』一方面，有甚麽進步。他代表儒家的傳統。他是一個禮樂典籍專家。他所講底人生境界可以說是只限於道德境界。

對於當時的別家學說，荀子亦有清楚底認識及中肯底批評。他說：『老子有見於詘，無見於信（伸）。墨子有見於齊，無見於畸。』（荀子天論）又說：『墨子蔽於用而不知文。』『惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。』『故由用謂之，道盡利矣。』『由辭謂之，道盡論矣。』『由天謂之，道盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。故以爲足而識之。內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上。此蔽塞之禍也。』（荀子解蔽篇）荀子批評當時別家的學說，其主要底看法與莊子天下篇，有相同之點。他的批評，也很中肯。但因爲他只說到道德境界，所以對於道家所講底天地境界，他不能認識，亦不能批評。『老子有見於詘，無見於信（伸）』『莊子蔽於天不知人。』就老莊的哲學的一部分說，這批評很中肯。但老莊的哲學的最高底義理，並不在此。所以我們說，『在某種範圍內』，荀子對於別家的學說，有清楚底認識，有中肯底批評。

受道家的影響，使儒家的哲學，更進於高明底，是易傳及中庸的作者。照傳統底說法，易傳是孔子所作。現在歷史家研究的結果，已證明這是不確底。照傳統底說法，中庸是孔子的孫子子思所作。大概其中有一部分是子思所作，其餘是子思一派的儒家所作。易傳不是一人所作。中庸也不是一人所作。這些作者的大部分都受道家的影響。老子說：『道常無名，樸。』（三十二章）又說：『樸散則爲器。』（二十八章）道與器是對待底。繫辭亦說：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道與器亦是相對待底。繫辭說：『唯神也，故不疾而速，不行而至。』中庸說：『如此者不見而章，不動而變，無爲而成。』這些話亦都很像老子中『下士聞而大笑』底話，繫辭說：『形而上者謂之道』。中庸說：『詩曰：「德輶如毛」毛輶有倫。「上天之載無聲無臭」至矣。』他們也講到超乎形象底。孟子講浩然之氣『塞乎天地之間』『上下與天地同流』。他所謂天地，亦可以是超乎形象底。不過孟子好似並不自知其是如此。易傳及中庸的作者講到超乎形象底，而又自己知道其所講底是超乎形象底。這就是他們更進於高明之處。

易傳與中庸的作者，雖都受道家的影響，但他們却又與道家不同。他們接著儒家的傳統，注重『道中庸』。這是他們與道家不同底。但他們與道家的不同，還不止此。於上文第四章，我們說：道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象形底。道家講超乎形象底必說『無』。易傳及中庸的作者雖亦說：『上天之載，無聲無臭，』亦說：『神无方而易無體』。但中庸說：『上天之載，無聲無臭』，是說：『上天之載』是不可感覺底。易傳說：『神无方而易無體』，是說：『神』是『變化不測』，易是『不可爲典要』。在這些話中，雖亦有『無』字，但與『無名』的無不同。不必說「無」，而亦講到超乎形象底。這就是他們與道家中間的主要不同。因爲他們亦講到超乎形象底，所以南北朝時代的玄學家，以周易與老子莊子並列，稱爲『三玄』。其時人亦有爲中庸作講疏者，但他們又確與老莊不同。這是玄學家所未看出，而又待至宋明道學家，始爲證明者。

道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，則是在形象世界之內

底。但名之所指，若是共相，則亦是超乎形象底。例如公孫龍所說堅、白、馬、白馬等，是超乎形象底。但亦是有名。這些不但是有名，而且可以眞正地說是有名。這些亦可以說是『自古及今，其名不去，以閱衆甫。』堅永遠可名爲堅。白永遠可名爲白。馬永遠可名爲馬。

堅之共相，是堅之所以爲堅，可以說是堅道。白之共相，是白之所以爲白，可以說是白道。此所謂道，是所謂君道，臣道，父道，子道之道。此所謂道，就是新理學所謂理。理是超乎形象底，但亦是有名底，而且是眞正地有名底。

照易傳所說，易是講理底書，繫辭說：『乾以易知，坤以簡能』『易簡而天下之理得矣』。說卦說：『昔者聖人之作易也，窮理盡性，以致於命。』又說：『昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。』繫辭說卦雖明說易是講理底書，但甚麼是理，他們沒有說明。專就字面，我們不能斷定他們所謂理，是否卽新理學所謂理。不過說卦說：『將以順性命之理』，下卽接說：『是以立天之道云云』，可見他們所謂理，同於他們所謂道。他們所謂道，如所謂『妻道，臣道，』（坤卦文言）之道，是同於新理學所謂理。他們所謂道，如『一陰一陽之謂道』(繫辭)之道，有似於新理學所謂理。

道家所謂道，有似於新理學所謂氣。易傳所謂道，有似於新理學所謂理。此二者是絕不相同底。魏晉玄學家以易、老、莊爲『三玄』，常以老莊所謂道，解釋易傳所謂道，如繫辭『一陰一陽之謂道』，韓康伯注云：『道者何，无之稱也。无不通也，无不由也。況之曰道，寂然无體，不可爲象。必有之用極，而无之功顯。故至神無方而易無體，而道可見矣。』此種解釋，從歷史的觀點看，是完全錯誤底。

我們說道家所謂道，『有似於』新理學所謂氣。只是『有似於』，因爲專靠新理學所謂氣，不能有物。而道家所謂道，則能生物。我們說：易傳所謂道，『有似於』新理學所謂理。亦只是『有似於』，因爲專靠新理學所謂理，亦不能有物。而易傳所謂道，則能生物。我們可以說，道家所謂道是新理學所謂氣的不清楚底觀

念。易傳所謂道，是新理學所謂的不清底觀念。

易本是筮占之書，其本來底性質與現在底牙牌神數等書是一類底。這一類底書，其中底辭句，都是要活看底。例如用牙牌神數，如占得下下，下下，上上，其占辭是：『三戰三北君莫羞。一匡天下霸諸侯。』在字面上，此占辭是說一軍人先敗後勝。但實則凡是先凶後吉底事，都爲此占辭所包括。此占辭是一個套子，凡先凶後吉底事，都可以套入這個套子。易中底辭句，本來也只是如此。後來講易底人，因套子而悟到公式。照他們的說法，易中所包括底是很多底公式。每一公式，皆表示一道或許多道。總易中底公式，可以完全表示所有底道。易傳就是如此說。

繫辭說：『易者，象也。』六十四卦，三百八十四爻都是象。象如符號，邏輯中所謂變項。一變項可以代入一類或許多類事物，不論甚麼類事物，只要合乎某種條件，都可以代入某一變項。繫辭說『方以類聚，物以羣分。』事物皆屬於某類。某類或某某類事物，只要合乎某種條件，都可以代入某一卦或某一爻。這一卦的卦辭或這一爻的爻辭，都是公式，表示這類事物，在這種情形下，所應該遵行底道。這一類底事物，遵行道則吉，不遵行道則凶。

繫辭說：『夫易，彰往而察來，而微顯闡幽。開而當名，辨物，正言，斷辭，則備矣。其備名也小，其取義也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。』這一段文字似有脫誤，但其大意，則是如我們於上段所說者。易的卦辭爻辭，都是些公式，可以應用於過去，亦可以應用於未來。所以說：『夫易，彰往而察來。』說出底公式是顯，其所表示底道是微，是幽。以說出公式，表示幽微底道。所以說：『而微顯（似應作顯微）闡幽。』其公式乃關於某類事物者。按類之名，以分別事物，謂之當名，辨物。』（『開而』二字疑有誤，未詳其義。）以某公式之辭，應用於某種事物，謂之『正言斷辭』。一卦或一爻之象，可套入許多類。此類之名，或甚不關重要。但彼類則或甚關重要。所以『其稱名也小，其取義也大。』此類或甚近而易知，彼類或甚遠而難知。所以說：『其旨遠』。『於辭中』常不直說彼類，由此類可以見

彼類，所以說：『其辭文』。『其言曲而中』。辭中所說，或只是事物。但其所表示，則是道。所以說：『其事肆而隱』。易表示道以爲人的行爲的指導，所以說：『因貳（此二字疑有誤，未詳其義。）以濟民行』。人遵照此指導則得，不遵照此指導則失。所以說：『以明失得之報』。得是吉，失是凶。繫辭說：『吉凶者，言乎其失得也。』

每一卦或每一爻，皆可代入許多類事物。繫辭說：『引而伸之，觸類而長之，則天下之能事畢矣。』王弼周易略例說：『義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃爲牛。義苟在健，何必乾乃爲馬。』說卦說，乾爲馬，坤爲牛。馬牛可代入乾坤之卦。但乾坤之卦，不只限於可代入馬牛。凡有『健』之性質底事物，均可代入乾卦，凡有『順』之性質底事物，均可代入坤卦。坤卦文言說：『陰雖有美，含之以從王事，弗敢成也。』地道也，妻道也，臣道也。』地、妻，及臣，都是以『順爲正』，所以都可以代入坤卦。坤卦是地之象，是妻之象，是臣之象。坤卦的卦辭爻所說，是地道，是妻道，是臣道。與坤卦相對底卦是乾卦。乾卦是天之象，是夫之象，是君之象。乾卦的卦辭爻辭所說，是天道，是夫道，是君道。易中底卦皆不是只表示一類事物。其卦辭爻辭亦均不是只說一種事物的道。所以繫辭說：『神無方而易無體』。又說：『易之爲書也，不可遠。其爲道也屢遷。』『不可爲典要，惟變所適。』

整個底易，就是一套象。繫辭說：『是故易者，象也。象也者像也。』又說：『聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾，而不可惡也。言天下之至動，而不可亂也。』宇宙間底事物是繁雜底，是變動底。有象及其辭所表示底道，則於繁雜中見簡，於變動中見常。見簡則見『天下之至賾而不可惡。』見常則見『天下之至動不可亂。』

易緯乾鑿度，及鄭玄易贊及易論云：『易一名而含三義，易簡，一也。變易，二也。不易，三也。』（孔穎達周易正義引）易於繁雜中見易簡。繫辭說：『乾以易知，坤以易能。易則易知，簡則易從。』『易簡而

天下之理得矣』。這是易的易簡之義。易又於動中見常。繫辭說：『動靜有常，剛柔斷矣。』又說：『天下之動，貞夫一者也。』這是易的不變之義。簡者常者，是易中底象及公式。但象及公式不只可以代入某類事物，所以易又是『不可爲典要，惟變所適。』這是易的變易之義。

照繫辭的說法，易雖只有六十四卦，三百八十四爻，但因可以『引而伸之，觸類而長之』，所以易的象及其中底公式，已包括所有底道。繫辭說：『易與天地準，故能彌綸天地之道。』『與天地準』就是與天地等。『彌綸天地之道』，就是遍包天地之道。繫辭說：『夫易，何爲者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。』冒天下之道，也就是遍包天下之道。不過天下之道，與天地之道不同。天下之道，是說世界中所有底道。天地之道，是說一切事物所皆遵循底道。例如君道、臣道、夫道、妻道，是屬於天下之道。『一陰一陽之謂道』，是天地之道。

所有底事物不能離開道，亦不能違反道。事物可有過差，道不能有過差。易的象包括所有底道。所以易的象及其中底公式，亦是事物所不能離開，不能違反者，亦是不能有過差者。繫辭說：『與天地相似故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。』又說：『範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。』又說：『夫易廣矣，大矣，以言乎遠，則靜而正，以言乎天地之間，則備矣。』又說：『易之爲書也，廣大悉備。』『其道甚大，百物不廢。』這都是說，易象及其中底公式，表示所有底道。

繫辭中有兩套話。一套是說道。另一套是說易中之『象』，及其中底公式，與道相『準』者。例如繫辭說：『易有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。』這一套話是就易中之象說。繫辭說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也；成之者性也。仁者見之謂之仁；智者見之謂之智。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。』這一套話，是就天地之道說。這兩段話都說『大業』，但其意義不同。太極的大業是六十四卦，三百八十四爻所表示底『象』及公式。道的大業是宇宙間所有底事物。這兩個大業是不同底。雖不同，而又却是完

全相準底。繫辭說：『（易）廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之義配至德。』所謂『配』，也是所謂『準』的意思。

宇宙間底事物，不是靜止底。道有『富有』底大業，亦有『日新』的盛德。他的大業，即成就於日新之中。繫辭說：『日往則月來。月往則日來。日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也。來者信（伸）也。屈信相感，而利生焉。』這就是所謂『功業見乎變。』繫辭說：『天地之大德曰生。』生就是『日新』。總所有底變謂之神。繫辭說：『陰陽不測之謂神』。又說：『知變化之道者，其知神之所爲乎？』繫辭所謂神，有似乎新理學中所謂道體。

宇宙間底事物，不是靜止底。他們都在『天下之至動』中，易象及其中底公式，大部份亦是關於變動者。繫辭說：『天地之大德曰生。』又說：『生生之謂易。』這不是說，易能生生。這是說，易中多有關於『生生』底象及『生生』所遵循底公式。繫辭說：『爻也者，效天下之動者也。』這不是說：爻能動，或爻是動底。這是說：爻是某種動的象。如果爻是某種動的象，爻辭就是某種動的公式。

『一陰一陽之謂道』。這是事物的生生的公式。『无平不陂，无復不復』（泰卦九十三爻辭）。這是『變化之道』。這就是說，這就是事物變動所依照底公式。一事物之生，必有能生之者，又必有能生之者所用以生底材料。前者是主動底。後者是被動底。用易傳所用的話說，前者是剛底，是健的，後者是柔底，是順底。前者謂之陽，後者謂之陰。用易傳中底象說，陽之象是乾，陰之象是坤，繫辭說：『乾，陽物也。坤，陰物也。』又說：『乾知大始，坤作成物。』朱子本義說：『知，猶主也。』乾所主底是開始，坤所作底是完成。乾是主動底，是領導者的象。坤是被動底，是隨從完成者的象。繫辭說：『夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。』就乾坤相對說，乾是動底，坤是靜底。就乾坤本身說，乾坤各有動靜。乾是主動底，其尚未實際地主動是其靜。其已實際地主動是其動。坤是被動底，其尚未能實際底被動是其靜，其已實際地被動是其動。專，直，是形容乾是主動底。翕，闢，是形容坤是被動底。翕是收斂以預備

有所接受。闢是開闢以有所接受。凡事物，在其爲主動時，它都是陽。在其爲被動時，它都是陰。凡是陽者，都可代入乾卦。乾卦的六爻，表示主動底事物的動所依照底公式，凡是陰者都可代入坤卦。坤卦的六爻表示被動底事物的動所依照底公式。

凡事物都可以爲陽，亦都可以爲陰。但一切事物所從以生底陽，則只能是陽。一切事物所從以生底陰，則只能是陰。乾坤二卦雖可以代入凡有健順的性質底事物，但易傳解釋之，則多就一切事物所從以生底陰陽說。繫辭說：『夫乾，天下之至健也。』『夫坤，天下之至順也。』這是就一切事物所從以生底陰陽說。此陰只能是陰，所以是至順。此陽只能是陽，所以是至健。此一陰一陽，就是生一切事物者。『一陰一陽之謂道』若泛說，則泛指事物中底陰陽。若專說，則專指此所謂陰陽。

一事物若有所成就，則此事物必須得其位，得其中，得其時。得其位，言其必在其所應在底地位。得其中，言其發展必合乎其應有底限度。得其時，言其必有其所需要底環境。照易傳的解釋，易卦以二爻四爻爲陰位，三爻五爻爲陽位。（初爻六爻不算位，說見王弼周易略例）繫辭說：『二與四同功而異位。其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之爲道，不利遠者。其要无咎，其用柔中也。三與五同功而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝耶？』陰『先迷失道，後順得常。』（坤彖辭）四近於五，有先進領導的嫌疑，所以多懼。二『不遠』又得其中，所以多譽。陽應先進領導，所以五貴而多功，三賤而多凶。易卦中一陽爻居陰位，或一陰爻居陽位，謂之不當位。若沒有別底情形，不當位大概總是不吉。若陽爻居陽位，陰爻居陰位謂之當位或正位，若沒有別底情形，正位大概總是吉。得其位亦可謂之得其正。家人卦彖辭汎論正位云：『家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，夫夫，婦婦，而家道正。正家而天下定矣。』父父，子子，夫夫，婦婦，就是父子夫婦，各當其位。

照易傳的解釋，易卦中二爻，五爻爲得其中。二爻居下卦之中，五爻居上卦之中。都不太過，亦不不及，所以爲得其中。若無別底情形，得其中大概總是吉。即不得位之陰陽爻，亦可因其得中而吉。如未濟九二象云：

『九二貞吉，中以行正也。』九爲陽爻而居陰位，是其位不正。但是得其中，所以亦吉。王弼注云：『位雖不正，中以行正也。』若以陽爻居五，陰爻居二，則謂之中正。若沒有別底情形，大概總是吉底。

事物的發展，不能違反其時。其時就是其於某一時所有底環境。豐卦彖辭云：『日中則昃，月盈則食。天地盈虛，與時消長。而況於人乎，況於鬼神乎？』天地尙不能違反其時，何況別底事物？照繫辭的解釋，易卦之爻，得時則吉，失時則凶。節卦九二爻辭云：『不出門庭，凶。』象曰：『不出門庭凶，失時極也。』既濟卦九五爻辭云：『東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。』象曰：『東鄰殺牛不如西鄰之時也。』殺牛是盛祀。禴是薄祭。盛祭反不如薄祭之受福。是因其不得其時。易傳常說：『與時偕行。』（乾文言，損彖辭，益彖辭）『與時偕行』就是『時止則止。時行則行。動靜不失其時，其道光明。』（艮彖辭）。繫辭說：『剛柔者，立本者也。變通者，趣時者也。』易傳中言時之處甚多。一卦可以表示一種時。一爻可以表示一種時。

一卦之六爻，陰陽皆當其位者，是既濟䷾。既濟是既成功的意思。生一事物底陰陽，若各在其應在之處，那就是說，陰陽各盡其道，此事物的生成，是一定成功底。但既濟的象辭說：『君子以思患而豫防之。』爲甚麼於成功之時，卽『思患而豫防之？』說到此，我們須說易傳中所說底『變化之道』。

我們說：『无平不陂，无往不復，』是『變化之道』。與往相對者是來。繫辭說：『闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。』又說：『往者，屈也；來者，信(伸)也。屈信相感而利生焉。』宇宙間底變化，其內容不過是事物的成毀。事物的成毀，也就是乾坤的開闔。事物的成是其來，其毀是其往。一來一往，就是變。這種往來是無窮底。惟其無窮，所以世界無盡。此所謂『往來不窮謂之通』。『往來不窮』就是來者往，往者再來。再來謂之復。『无平不陂』，就是說无來者不往。『无往不復』就是往者不再來。

繫辭說：『易窮則變，變則通，通則久。』易注重在『往來不窮之通』。所以他注重復，復卦彖辭說：

『復其見天地之心乎。』事物變化的洪流，無論從何處截斷，所可見底都是復。因爲沒有一個最初底『來』。老子亦說：『萬物並作，吾以觀復。』（十六章）不過老子所謂復，是『歸根復命』的意思。老子說：『夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，是謂復命。』這是說：萬物皆出於道，並復歸於道。『吾以觀復』王弼注說：『凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜。』『復其見天地之心乎？』王弼注云：『復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。』這是以老解易，不合易傳的本義。老子所謂復，是所謂『歸根復命』。其所注重是在『無』。易傳所謂復，是所謂『往來不窮』，其所注重是在『有』。這一點是儒家與道家中間底一個根本不同。

不過在這一點，易傳與老子最相近。前人說：『易老相通』大概也是就這一點說。易傳與老子皆以爲『物極則反』是事物變化所遵循底一個通則。照序卦所說，六十四卦之次序，卽表示這種通則。六十四卦中，相反底卦，常是在一起底。序卦說：『泰者，通也，物不可以終通，故受之以否。』『剝者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。』『震者，動也。物不可以終動，故受之以艮。艮者，止也。』於旣濟之後，又有未濟。序卦說：『物不可以終窮也。故受之以未濟終焉。』

易傳與老子皆以爲：如欲保持一物，則必勿使其發展至極，必常預備接受其反面。如此則可不至於變爲其反面。所以旣濟象辭說：『君子以思患而預防之。』君子能如此，他就可以保持着他的『旣濟』。繫辭說：『危者，安其位者也。亡者，保其存者也。亂者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫於苞桑。』』『安不亡危』『思患預防』，就是知幾。繫辭說：『知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉凶之先見者也。』易教人知幾。繫辭說：『夫易，聖人所以極深而研幾也。』知幾底人，安不亡危，則可以保持安。存不忘亡，則可以保持存。治不忘亂，則可以保持治。

能如此底人，其所表現底態度就是謙。謙卦彖辭說：『天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不踰，君子之終也。』易傳尙謙，與老子『以濡弱謙下爲表』，是相同底。

不過這種人的境界，並不是最高底境界，有最高境界底人，易傳稱爲聖人，亦稱大人。乾卦文言云：『夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而况於人乎？况於鬼神乎？』這就是說，聖人的境界，是新原人中所謂同天的境界。他的心與道合一。道是先事物而有，亦是事物所不能違者。所以聖人亦是『先天而天弗違』。但他的身體亦是事物。是事物則需遵循事物所遵循底通則。所以他又是『後天而奉天時。』在此等最高底境界中，他自然能行君子所能行底。乾卦文言解釋『上九亢龍有悔』云：『亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪，其唯聖人乎，知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。』他是自然如此，並不是特意欲趨利避害。他的目的，亦不在於趨利避害。他只是『不失其正』而已。

聖人得到最高底境界，因爲他有最高底知。照易傳所說，易就是所以使人有此種知底學問。繫辭說：『易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑。崇效天，卑法地。』易所知極廣，繫辭說：『易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。』『知周乎萬物』。『通乎晝夜之道而知。』又說：『窮神知化，德之盛也。』照我們於新理學及新原人中所說，『知周乎萬物』之知，只能是形式底知識。使人有高底境界，本來亦只需要此種形式底知識。但易傳於此點，似乎以爲易尙能使人有積極底知識。它似乎以爲，以『仰觀俯察』的方法，研究天文地理，可以使人積極地『知周乎萬物』。這是不可能底。易傳所以尙未完全合乎極高明的標準。此亦是其一原因。

聖人有最高底知識，知『一陰一陽之謂道』。此道就是百姓日用之道，不過他們是『日用而不知』。聖人雖知之，但此道仍是此道。他雖是『先天而天弗違』，但還是『後天而奉天時』。所以他雖是『知周乎萬物』，

但在行爲方面，他還是『庸言之信，庸行之謹』。『居上位而不驕，在下位而不憂。』（乾卦文言）他所作底事，還就是一般人在他的地位所作底事。不過他的境界，是天地境界。

中庸的主要意思與易傳的主要意思，有許多相同之處。例如中庸說中，易傳亦說中。中庸注重時中，易傳亦注重時。不但如此，中庸與易傳中底字句，亦有相同者。如乾文言云：『不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶。』中庸亦云：『君子依乎中庸，遯世不見知而不悔。』文言云：『庸言之信，庸行之謹。』中庸亦云：『庸德之行，庸言之謹。』文言云：『夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』中庸亦云：『（仲尼）辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。』這些字句，都是大致相同底。易傳的作者，不只一人。中庸的作者亦不只一人。易傳的作者，也許有些就是中庸的作者。至少我們可以說，他們的中間，有密切底關係。

中庸首段云：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』此所謂道是人道，與繫辭所說『一陰一陽之謂道』之道不同。此所謂道是天道。中庸說：『天命之謂性』。繫辭說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』這都是要說明人性的來源，及其與天底關係。孟子說：『心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。』（孟子告子下）心是天之所與。性亦是天之所與。心性與天底關係如此。所以孟子說：『盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。』（盡心上）易傳及中庸所說，與孟子所說，意思相同。率性就是順性，順性而行，就是人道。性是天之所命。道就只是率性。如此說，則人道也就是天道。人德也就是天德。中庸說：『達天德』。知人德只是人德底人，其境界只可以是道德境界。知人德也是天德底人，其境界纔可以是天地境界。

『修道之謂教』，修如修房修路之修。將道修立起來就是教。中庸說：『道也者，不可須臾離也。可離非道也。』道既是不可須臾離者，又何必修之？這可分兩點說。

就第一點說，一般人不能須臾離道。他們時時都在行道。但他們並不自知其是如此。他們是『日用而不

知。』他們是『終身由之而不知其道。』中庸說：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』教的功用，就是在使人知道是人所不可須臾離者，知其時時都在行道。就是在使人知味。道本來是人所不可須臾離底。人本來都時時在行道。就此方面說，道無須修。但就人的知識方面說，道則須修。

就第二點說，一般人雖都時時在行道，但他們都不能盡道。『率性之謂道』。所以盡道就是盡性。中庸說：『惟天下至誠，爲能盡其性。』這不是不學而能底。教的功用，就是使人能盡性。能盡性則能盡道。中庸說：『苟不至德，至道不凝焉。』盡性底人，有至德。有至德則有至道。道或者無須修，但有至道則須修。

聖人所知底道，亦就是一般人所不可須臾離之道，不過是一般人由之而不知。他所得底至道，也就是一般人所不可須臾離之道。不過是將其行之至其極至。中庸說：『君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。』『君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。』『造端乎夫婦』，是一般人所本來行底。此無需乎修而至。『察乎天地』，則須修而至。

聖人的至道，就是一般人時時所行底道，所以謂之庸。朱子註說：『庸，平常也。』又引程子云：『不易之謂庸』。因其是一般人所本來行底，所以是平常。但又是人所不可須臾離底，所以是不可易。聖人亦行此道而又將其行至於極至。這就是說，將其行至於恰好之點。恰好就是所謂中。朱子註說：『中者，不偏不倚，無過不及之名。』這就是恰好，恰好也就是至善。這是極難能底。中庸說：『中庸其至矣乎！』又說：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也。中庸不可能也。』均天下國家，辭爵祿，蹈白刃，固亦是難能。但其均必須是恰好應該如此均。其辭必須是恰好應該辭。其蹈必須是恰好應該蹈。必如此方是合乎中。這是更難能底。

中庸說：『喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者天下之達道也。

致中和，天地位焉，萬物育焉。』喜怒哀樂未發之時，心無所偏倚，亦無過不及。所以謂之中。此是指一種情形，以爲中之例證。並不必是說，只此是中。『發而皆中節』，亦是中。所以謂之和，因爲和就是中的功用。和與同不同。國語鄭語引史伯云：『夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和。故能豐長而物生之。若以同裨同，盡乃棄矣。』左傳昭公二十年亦說：『和與同異』。引晏子云：『和如羹焉。水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉。燀之以薪。宰夫和之。』『若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。』『以他平他謂之和。』如以鹹味加酸味，即另得一味。酸爲鹹之『他』。鹹爲酸之『他』。『以他平他』另得一味，此所謂『和實生物』。若『以水濟水』，仍是水味。此所謂『以同裨同』，『同則不繼』。同與異是反對底。和則包涵異。合衆異以成和。不過衆異若成爲和，則必須衆異皆有一定底量度，各恰好如其量，無過亦無不及，此所謂得其中，亦即所謂中節。衆異各得其中，然後可成爲和。所以說『發而皆中節謂之和。』此亦是舉一種情形，以爲和之例證。並不是說，只此是和。

宇宙間『萬物並育而不相害，道並行而不相悖。』這就是一個和。所以說：『致中和，天地位焉，萬物育焉。』這個和並不是普通社會中，人與人間底和。所以易傳稱之爲太和。乾卦彖辭說：『大哉乾元』，『保合太和，乃利貞。』

中庸說：『誠者天之道也。誠之者人之道也。』又說：誠是『合內外之道』。天本是包括一切，本是無內外之分。人有我與非我之分，此分就是內外之分。其所以有內外之分，是因爲他不知，他的性，別人的性，以及物的性，均是天之所命，均是來自一源。不知中庸謂之不明。中庸說：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。』自誠而明，就是說：『天命之謂性，率性之謂道』。自明而誠，就是說修道之謂教。』自明而誠，就是『誠之』。

由明得誠，就如新原人中所說，由了解及自覺，得到最高底境界。有了解自覺謂之明。無了解自覺謂之無明。誠是『合內外』之道。眞能『合內外』者，有如新原人中所謂同天的境界。此種境界，中庸謂之至誠。

中庸說：『惟天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可與天地參矣。』此段的前一半，可以用一種邏輯講法以解釋之。我們可以說：天下之至誠者，也是一個人，也是一個物。他的性涵蘊有人之性，有物之性，所以天下之至誠者，能盡其性，當然亦能盡人之性，盡物之性。不過這種講法，大概不是中庸的本意。中庸的本意大概是說，一個人的性，與別人的性，與物的性，均出於一源，所以一個人盡其性，亦是盡別人之性，亦是盡物之性。

至誠怎麼能參天地之化育？中庸又說：『唯天下至誠爲能經綸天下之大經。立天下之大本。知天地之化育。』中庸說：『凡爲天下國家有九經。』『中也者天下之大本也。』此所謂大經大本，就是指此說。如天地之化育，就是贊天地之化育。『鳶飛戾天，魚躍於淵。』這都是天地之化育。人的生活中，一舉一動，亦都是天地之化育，人若了解其一舉一動，都是天地之化育，則他的一舉一動，就都是贊天地之化育。能贊天地之化育，即可以與天地參。若不了解其一舉一動都是天地之化育，則他的一舉一動，都是爲天地所化育。爲天地所化育，即只是天地中之一物，不能與天地參。道家常說：『物物而不物於物。』爲天地所化育者，『物於物』。贊天地之化育者，『物物而不物於物』。此二者分別的關鍵，就在於明或無明。

所以至誠底人，並不必須作與衆不同底事。就他的行爲說，他可以只是『庸德之行，庸言之謹』。但就他的境界說，他的境界是與宇宙同其廣大，同其悠久。就他的境界說，他是如中庸所說，『博厚配地，高明配天，悠久無疆。』

易傳及中庸所說底聖人，都是『庸德之行，庸言之謹』。他們所以達到最高境界的方法，都是孟子所謂『配義與道』的方法。道德境界可以集義的方法得來。天地境界亦可以集義的方法得來。都用集義的方法，其所得底境界的差別，由於其所『配』底道有高低。集義的結果，可以去私。去私卽所謂克己。在道德境界中底人，是無私底。在天地境界中底人，亦是無私底。集義可以無私。能無私，則依其所配底道的高低，而有道德

境界或天地境界。用如此方法，則無道家所謂方內與方外之分。方內與方外，是一行不是兩行。

不過易傳及中庸的作者，知有名亦可以是超乎形象底。但他們不知，若對超乎形象底，有完全底講法，則必亦須講到無名，超乎形象底不必是無名。但有名決不足以盡超乎形象底。由此我們可以說：易傳及中庸的哲學，十分合乎『道中庸』的標準。但尚不十分合乎『極高明』的標準。由此哲學所得到底生活，還是不能十分『經虛涉曠』。

第六章　漢儒

有些古代底哲學著作，我們不能確定它們的時代，是先秦或是秦漢。但就我們所確知是漢人的著作說，這些著作，有一個共同的特點。這就是其中所表現底思想，都不能『超以象外』，道家的哲學是最注重超乎形象底。但漢代的道家所講底，也都限於形象之內。

淮南王劉安及其賓客所作底淮南鴻烈，漢人以爲『其旨近老子澹泊無爲，蹈虛守靜。』（高誘註敘）書中要略一篇，自述其作書之意，亦說：『故言道而不言事，則無以與世浮沉。言事而不言道，則無以與化遊息。』這部書中，至少有一部分是漢代道家的人的著作，他們繼續用老莊所用底名詞，亦繼續說老莊所說底話。但在老莊哲學中，有些名詞，本來只表示形式底觀念；有些話，本來只表示形式底命題。寫淮南鴻烈底這些道家，都予以積極底解釋。他們在表面上是繼承老莊，但他們所說底是形象之內底。老莊所說底，是超乎形象底。

在老莊哲學中，道，太一，無，有，等名詞，所表示底觀念，都是形式底。但寫淮南鴻烈底這些道家，都與以積極底解釋。淮南天文訓云：『天地未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，（高注云：『無形之貌』）故曰太昭。道始於虛霩。虛霩生宇宙。宇宙生氣。氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲（高注云：『合也』）精爲陰陽。陰陽之專精爲四時。四時之散精爲萬物。』這是漢人所想像底世界發生的程序。此所謂道，似乎是先天地而有底一種原質。如此說，則道即是一物。道的觀念，即是一積極底觀念，有道即是一積極命題。此所謂『天地未形』的『無形之貌』，實則也是一種形，也是感覺的一種可能底對象。雖說是『無形』但並不是超乎形象底。

莊子齊物論云：『有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始

有無也者，有未始有夫未始有無也者。』這本都是此形式命題，並不必肯定實際上有有始者，有未始有始者等，更不肯定甚麼是有始者，甚麼是有未始有始者等。這就是說，這些名題，對於實際無所肯定。淮南假眞訓亦有此一段話，但與之以積極底解釋。假眞訓說：『所謂有始也者』，是『繁憤未發，萌兆芽櫱』，『將欲生與，而未成物類。』。『有未始有有始者』，是『天氣始下，地氣始上，陰陽錯合』，『欲與物接而未成兆朕。』『有未始有夫有有始者』，是『天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞』，『而大通冥冥者也』。『有有者，言萬物摻落，』『可切循把握而有數量』。『有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，』『浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。』『有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物。大通混冥，深洪廣大，不可爲外。剖析豪芒，不可爲內。無環堵之宇，而生有無之根。』『有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然淸澄，莫見其形。』此所說亦是漢人所想像底世界發生的程序。有，無，等觀念，經此解釋，亦成爲積極底觀念。有有有無，亦都是積極底命題。此亦說『無形』，但其『無形』，亦不是『超乎形象』底。

淮南詮言訓云：『洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所爲各異。有鳥，有魚，有獸，謂之分物。方以類別，物以羣分。性命不同，皆形於有。隔而不通，分爲萬物。莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮。皆爲物矣，非不物而物物者也。物物者，亡乎萬物之中。』此段所說，近於老莊，但所謂『洞同天地，渾沌爲樸，』如是如天文訓所說：『天地未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，』則太一仍是在『形象之內』底。在形象之內底，即仍是一物。照淮南所說，如上所引者，則道，有，無，等觀念，所能予人者，是一種歷史底知識。這一種歷史，是世界發生的歷史，普通亦以之屬於科學，如天文學，地理學，亦屬於科學。

科學能增進人的知識，但不能提高人的境界。哲學能提高人的境界，但不能增進人的知識。老子說：『天地萬物生於有；有生於無。』這話並不能使我們知道，天地萬物是如何『生』底。淮南所說，確能使我們知道，天地萬物是如何『生』底。不過其所說不見得是眞而已。這種分別，就是科學與哲學底分別。

嚴格地說，漢代只有宗教，科學，沒有純粹底哲學。純粹底哲學中底主要觀念及命題，都是形式底，對於實際，無所肯定。宗教及科學中底主要觀念及命題，則是積極底，對於實際，有所肯定。宗教及科學，在近代常立於反對底地位。但在古代社會中，原始底宗教，與原始底科學，往往混而不分。先秦諸子中底陰陽家，繼承中國古代底原始底宗教，及原始底科學。司馬談論六家要指說：『陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多畏，然其序四時之大順，不可失也。』此言前一段所說，是陰陽家所繼承於古代底宗教者。後一段所說，是陰陽家所繼承於古代底科學者。利用古代的科學底宗教底知識，發展之，綜合之，以與實際世界以有系統底積極底解釋。這種觀點，就是陰陽家的觀點。這種精神，就是陰陽家的精神。

漢人注意於實際，他們不能作，或不願作，抽象底思想。對於先秦哲學中底『玄之又玄』底一部分，他們不能了解。他們在政治上得到全中國的統一。（在當時，其意義就是全世界的統一。）他們在思想上也想得到宇宙的統一。所以陰陽家的『閎大不經』之談，最合於他們的需要。漢代的思想家，無論他們自以爲是道家，或是儒家，他們的觀點，都是陰陽家的觀點。他們的精神，都是陰陽家的精神。

上所引淮南鴻烈所說實際世界發生的程序，是先秦道家所不講，亦不能講底。因爲這是關於實際底問題，不是靠形式底觀念及形式底命題所能講底。漢代道家講這些問題，是受陰陽家的影響。他們的理論，大概也是取自陰陽家底。

陰陽家對於漢人思想底影響，大致可分爲科學及宗教二方面。漢代道家所受影響，以科學方面居多。漢代儒家所受影響，以宗教方面居多。漢代道家，沒有一個中心人物，可爲代表。他們的思想，也無顯著底系統。除漢初一短時期外，他們的思想，也不是漢代思想的主流。這個主流是儒家的思想。其代表人物是董仲舒。

就儒家說，董仲舒是繼承子思及孟子一派底儒家。孟子『道性善』以爲人生來都有善端。董仲舒亦以爲人生來有善端，不過他以爲，人生來所有底善，既只是善端，則尚不能說『性已善』。他說：「孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善。吾上質於聖人之所爲，故曰性未善。」（春秋繁露深察名號）此標明他的性說，是接着孟

子講底。孟子說：『孔子作春秋，春秋，天子之事也。』董仲舒更推衍其說，謂：孔子受天命，繼周爲王，作春秋爲一王之法。中庸說：人可與天地參。董仲舒亦說：人與天地參。這都可以見董仲舒是繼承子思孟子一派底儒家。

孔子、子思、孟子，似都未完全脫離古代的宗教觀念。所以他們的話，有時帶一點陰陽家的色彩。孔子說：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。』（論語子罕）中庸說：『國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。』這些話有陰陽家災祥之說的色彩。孟子說：『天之生民久矣，一治一亂。』（孟子滕文公下）又說：『五百年必有王者興。』（孟子公孫丑下）此話有陰陽家的『五德轉移』的歷史哲學的色彩。荀子非十二子篇說：子思孟軻『按往舊造說，謂之五行。』此批評也是說，他們的思想有陰陽家的色彩。

董仲舒繼承了儒家的這一點底傳統，更發揮陰陽家的宗教與科學。他的系統，廣大整齊，在漢人的思想中，建立了宇宙的新秩序。他又發揮儒家的社會哲學，道德哲學，爲當時社會的新秩序，建立理論底根據。這是他對於漢人底貢獻。漢人推他『爲羣儒首』，（漢書董仲舒傳），並不是偶然底。

照董仲舒的說法，所謂宇宙是十種成分構成底。他說：『天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、九，與人而十者，天之數畢也。』（春秋繁露、天地陰陽）此第一天字，指與地相對底天。第二天字是所謂宇宙。此所謂宇宙，是科學中所謂宇宙，不是哲學中所謂宇宙。科學中所謂宇宙，是指一種結構，其觀念是一個積極底觀念。哲學中所謂宇宙，只是說『一切』，其觀念是一個形式底觀念。董仲舒此所謂宇宙之天，確指爲十種成分所構成，所以其所謂宇宙的觀念，正是一個積極底觀念。

陰陽是兩種氣。董仲舒說：『天地之間，有陰陽之氣常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳。』『是天地之間，雖虛而實。人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相淆也。』（春秋繁露天地陰陽）在中國言語中，『氣』是一個意義非常分歧的名詞。一個人可以有喜氣，怒氣，可以有正氣，元氣。天地間亦可以有正氣，元氣，及所謂『四時不正之氣』。現在更有所謂『空氣』，『電氣』。在中國哲學中，

『氣』亦是一個意義非常分歧底名詞。如此所謂陰陽之氣，及治亂之氣。董仲舒又云：『天地之氣，合而爲一。分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。』（春秋繁露五行相生）據此則又有所謂天地之氣。陰陽之氣，又是從其中分出來底。凡不可看見，不可捉摸底東西，或勢力，舊日多稱之爲氣。近來空氣或電氣之所以稱爲氣者，其故亦由於此。用現在的話說，所謂天地之氣，大概可以說是宇宙間底根本底本質或勢力。

五行亦可稱爲五氣，呂氏春秋有始覽、名類篇，卽稱五行爲五氣。白虎通義五行篇云：『五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土、也。言行者，欲言爲天行氣之義也。』這大概就是春秋繁露所謂『行者行也』的意思』。照白虎通義的說法，地就是五行中之土。它說：『地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者親視事，故自同於一行，尊於天也。』

宇宙是一個有機底結構。與地相對底天，是這個結構底主宰。天與地是這個結構的輪廓。陰陽五行是這個結構的間架。從空間方面想像，木居東方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。這五種勢力，好像是一種『天柱地維』，支持住整個底宇宙。從時間方面想像，五行中之四行，各主一年四時中一時之氣。木主春氣，火主夏氣，金主秋氣，水主冬氣，土無所主。他是統主四時。春秋繁露五行之義云：『土者，天之股肱也，其德茂美，不可主以一時之事。故五行而四時者，土兼之也。金、木、水、火，雖各職，不因土方不立。若酸鹹辛苦之不因甘肥之不能成味也。甘者，五味之本也。土者，五行之主也。五行之主，土氣也，不得不成。』

春、夏、秋、冬，四時的變化，每年一週，周而復始。其所以有如此底變化，乃因一年之中，陰陽之氣，互爲盛衰。春秋繁露天道無二云：『天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。』『陰陽，相反之物也』。所以陰盛則陽衰，陽盛則陰衰。陽盛助木，使木氣勝，其時卽爲春。助火，使火氣勝，其時卽爲夏。陰盛助金，使金氣勝，其時卽爲秋。助水，使水氣勝，其時卽爲冬。

在四時中，値春則萬物生，値夏則萬物長，値秋則萬物實，値冬則萬物藏。四時的變化，由於陰陽的消長。陽是利於萬物之生長底。陰是不利於萬物之生長底。所以陽是『天之德』，陰是『天之刑』。『天亦有喜怒之氣，哀樂之心。與人相副，以類合之，天人一也。』（春秋繁露陰陽義）天的『喜怒之氣，哀樂之心，』在正常情形下，表現於四時的變化，不過『天是任陽不任陰，好德不好刑。』所以在四時之中罪『春華秋實』。秋亦並不是不利於萬物底。完全不利於萬物底只有冬。所以說：『天之氣以三時成生，一時喪死。』（春秋繁露陰陽義）。

在宇宙的這個間架中有萬物。其中最靈最貴者是人。天與人相副。人是天的副本，是天的縮影。春秋繁露說：『莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精所以生萬物者，莫貴於人。』因爲人是物中之最高貴底，所以其頭向上當天，與植物之頭（根）向地，其他動物之頭『旁折』不同。『所取於天地少者旁折之。所取於天地多者正當之。此見人之絕於物而參天地。』不但如此，人的身體的構造，亦是天的副本。『天地之符，陰陽之副，常設於身。』人的身體中，有『小節三百六十六，副日數也。大節十二，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。』『乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。』『於其可數也副數。於其不可數也副類。皆當同而副天，一也。』（春秋繁露人副天數）在董仲舒的系統中，人是宇宙的縮影，是一個小宇宙。反過來我們也可以說：在他的系統中，宇宙是人的放大，是一個『大人』。

人是宇宙的副本，是宇宙的縮影，所以與天地並立而爲三，此所謂參天地。春秋繁露立元神云：『天、地、人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。』人的工作是完成天地未竟之功。這是人對於宇宙底最大底貢獻，於上章我們說到中庸所說底『與天地參』，彼所說是一種形式底說法，此所說則是一種積極底說法。

就心理方面言之，人之心有情有性，與天之有陰有陽相當。春秋繁露深察名號云：『身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。』人的性表現於外爲仁。人的情表現於外爲貪。深察名號云：『身之誠有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之

性。』（此所謂性是質的意思，非與情相對之性。）

天『任陽不任陰』，人亦應該以「性禁情」。這是心的功用。深察名號云：『栣衆惡於內，使弗得發於外者，心也。故心之爲名栣也。天有陰陽禁，身有情欲栣，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷，天之禁陰如此。安得不損其欲而輟其情，以應天。天所禁而身禁之，禁天所禁，非禁天也。』人必禁天所禁，然後可爲完全底道德底善人。道德是『人之繼天而成於外也。非在天所爲之內也。天所爲有所至而止，止之內謂之天，止之外謂之王教。』

王是天之所立以教人者。深察名號云：『天生民性，有善質而未能盡善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性爲任者也。』（此所謂性，亦是質的意思。）王所以教人底規矩制度，謂之王道。王道亦是取法於天底。例如王道中有所謂三綱者，『王道之三綱，可求於天，』『三綱者，『君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。』這是取法於『陰陽之道』。春秋繁露基義云：『陰者，陽之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫無合，而合各有陰陽。』『君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。』

人是天之副本，是宇宙的縮影。其在宇宙間底地位，既如此底高，而王又是天之所立以教人者，王的行事如有不得當，而異乎正常者，天亦感而顯現非常底現象。天所顯現底非常底現象，即所謂災異。王的行事如何能感天而使之應，董仲舒有兩說。一說云：『天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也。異者，天之威也。譴之而不知乃畏之以威。』（春秋繁露必仁且智）照此說，災異起於天的不悅。又一說云：『美事召美類，惡事召惡類。類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。』『物故以類相召也』。『天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，則人之陰氣應之而起。人之陰氣起，而天地之陰氣亦應之而起，其道一也。』（春秋繁露同類相動）照此說災異起於機械底感應。這兩種說法，是大不相同底，也許是不相容底。因爲第一種說法是目的論的說法，近於宗教。第二種說法是機械論的說法，近於科學。

但這個問題，陰陽家並未覺到，董仲舒亦未覺到。因爲在他們的系統中，宗教與科學，本來是混合底。在董仲舒的系統中，人在宇宙間底地位，是極高底。人不但是可以參天地，而且在事實上，他是參天地。不過在董仲舒的系統中，人的地位，雖已抬高，但他的系統，並不能使人有極高底境界。我們可以問：假使有人對於宇宙底了解，是如董仲舒所說者，他的行事，皆以繼天，而以完成天之未竟之功爲目的，他的境界是甚麼境界？是不是天地境界？

我們對於此問題的回答是：『他的境界近乎天地境界。嚴格地說，他的境界，是道德境界。因爲他所了解底天，是能喜怒，能賞罰底。假使我們可以創造一個生硬底名詞，我們可以說：他所了解的是天，是一個宇宙底人。天是人身的放大，他是一個大人身。我們可以說：他是一個『大人』，他對於人的關係，是如所謂社會底關係，董仲舒說『天亦人之曾祖父也。此人之所以上類天也。』（春秋繁露爲人者天）人繼天而完成天未竟之功。正如子繼其曾祖父，而完成其未竟之功。若以如此底了解而繼天，其境界只是近乎天地境界。嚴格地說，其境界是道德境界。

在這一點，我們可以看出，宗教與哲學的不同。宗教家用想，哲學家用思。宗教是想像的產品，哲學家是思的產品。宗教的思想，近乎常人的思想。而哲學的思想，反乎常人的思想。於新原人中，我們說：常人的思想，大概都是圖畫式底。嚴格地說，他們是只能想而不能思。他們彷彿覺到人以外，或人以上，社會以外，或社會以上，還有點什麼，但對於這個什麼，他們不能有淸楚正確底知識。用圖畫式的思想，去想這個什麼，他們即想它爲神，爲帝，爲天國，天堂。在他們的圖畫式底思想中，他們所想像底神，帝等，所有的性質，大部份是從人所有底性質類推而來。例如人有知識，許多宗教以爲上帝亦有知識，不過其知是全知。人有能力，許多宗教以爲上帝亦有能力，不過其能是全能。人有意志，許多宗教以爲上帝亦有意志，不過其意志是全善。他們所想像底天堂的情形，亦是從我們的這個世界的情形類推而來。這個世界及其中事物，都是具體底。天堂及其中事物亦都是具體底。不過這個世界及其中事物都是不完全底，而天堂及其中事物都是完全底。在這個世

界中，有苦有樂，在天堂中則只有樂，天堂是所謂極樂世界。他們所想像底世界發生的程序，亦是從實際世界中工人製造物品的程序，類推而來。神或上帝如一工人，實際底世界如其所製造底製造品。諸如此類，總而言之，所謂上帝者，不過人的人格的無限底放大。所謂天堂者，不過是這個世界的理想化。這都是人以人的觀點，用圖畫式底思想，以想像那個什麼所得底結果。

一般人所稱爲宗教者，其中往往有藝術，亦有哲學。其儀式詩歌音樂等，是其藝術的成分。其教義中可以使人知的部份，是其哲學的成分。其教義不可以使人知，只可以使人信的部分，是眞正底宗教成分。我們說宗教，即就此成分說。

董仲舒對於天底說法，是從人的觀點，用圖畫式底思想，所得到者。他說人與天是一類底。他實應該說，天與人是一類底。因爲他所說底天所有底性質，是從人類推而得底。一個人對於天底了解，若如董仲舒所了解者，他的境界不是很高底。照我們的看法，董仲舒的哲學，不合乎極高明的標準。漢人注重實際，注重實行，但他們的境界，大概都不甚高。這並不是因爲注重實際，注重實行，即不能有高底境界，而是因爲他們對於宇宙底了解不夠。他們的哲學，不能『超以象外』。所以他們的境界，也不能『經虛涉曠』。前人論最高境界底話，漢人多不了解。例如第一章中所引論語中，孔子自論其境界底話『四十而不惑』，孔注云：『不疑惑』。『五十而知天命』，孔注云：『知天命之始終』。『六十而耳順』，鄭注云：『耳聞其言而知其微旨。』『七十而從心，所欲不踰矩，』馬注云：『從心所欲無非法。』（俱何晏集解引）這都是所謂『望文生義』的講法。又如第一章中所引孟子講浩然之氣，董仲舒釋之云：『陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。舉天地之道而美於和。是故物生皆貴氣，而迎養之。孟子曰：「吾善養吾浩然之氣」者也。』（春秋繁露循天之道。）董仲舒以養浩然之氣爲養天地之和氣。他雖繼承孟子底，但可以說是對於孟子的境界，毫無了解。

漢人富於宗教信仰。他們以宗教底態度，尊崇儒家，尊崇孔子。孔子在先秦是創立一家之學的第一人。他

固然在歷史上佔重要底地位。但他的地位只是師。但漢人以爲孔子不只是師。董仲舒及公羊春秋家，以爲孔子受天命爲王。代周爲王者，在實際上雖是秦，但受天命者是孔子。所以孔子作春秋，『託王於魯』，立一王之法。這已是「非常可怪」之論了。但後來出底緯書，又說孔子不僅是一代的王，而且是神。春秋緯說：『孔子是黑帝之子，』於是孔子的地位，由王而進爲神。後人有稱儒家的學說爲儒教者。在漢代，儒家的學說，眞可以稱爲儒教。孔子就是儒教的教主。

後來經過所謂古文經學的運動，混於漢代儒家中底陰陽家的成分，又分出與道家混合。於是孔子又返於師的地位。老子成爲教主。這就是後來底道教。

道教後來成爲中國的『民族宗教』，以與外來底佛教相抗衡。不過道教雖用老莊的旗號，但並未接受老莊的哲學。所以道教中底哲學的成分，遠不及佛教。道教後來只流行於未受教育底下層社會，中國多數受教育底人，並不信什麼宗教。因爲他們可於哲學中，得到所謂『極高明而道中庸』底生活。『超以象外』底哲學，使他們在日用生活中，即『經虛涉曠』。所以他不需要上帝，亦不需要天國。『不離日用常行內，直到先天未畫前。』這是中國哲學的成就。但能這種成就，是經過許多賢哲的努力，而始有底。

第七章　玄學

魏晉人對於超乎形象底始更有清楚底認識。也可說，他們對於超乎形象底有比老，莊及易傳，中庸的作者更清楚底認識。於上數章中，我們屢次說到『玄之又玄』。魏晉人了解玄之又玄。他們也喜歡玄之又玄。他們稱老子，莊子及周易爲三玄，稱談玄之又玄底言論爲玄談，稱談玄之又玄底學問爲玄學，稱談玄談講玄學底風氣爲玄風。他們可以說是一玄而無不玄。

他們也深知講到超乎形象底哲學能使人『經虛涉曠』。世說新語謂向秀莊子註，妙析極致，大暢玄風。』（文學）竹林七賢論云『秀爲此義。讀之者無不超然若已出塵埃而窺絕冥。始了視聽之表，有神德玄哲，能遺天下，外萬物。』（劉孝標世說新語注引）向秀郭象稱贊莊子，亦說：『雖復貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，猶足曠然，有自得之懷，況探其遠情而玩永年者乎？遂綿邈清遐，去塵埃而返冥極者也。』（莊子注序）此所說底境界是極高底。玄學的功用就是能使人有這種境界。

玄學是老莊哲學的繼續。老莊的思想是經過名家，而又超過名家底。玄學家的思想也是如此。名家之學，在魏晉時亦盛行。世說新語云『謝安年少時，請阮光祿（阮裕）道白馬論。爲論以示謝，於時謝不卽解阮語，阮乃嘆曰：「非但能言人不可得，正索解人，亦不可得，」』（文學）又云：『司馬太傅（司馬孚）問謝車騎（謝玄）：「惠子其書五車，何以無一言入玄？」謝曰：「故當是其妙處不傳。」』（文學），說惠子『無一言入玄。』這是錯底。不過於此二條可見魏晉人對於名家底注意，及他們對於公孫龍，惠施底推崇。

魏晉人的思想，也是從名家出發底。所以他們於談玄時所談之理，謂之名理。（世說新語文學篇謂：王（長史）敍致作數百語，自謂是名理奇藻。又注引謝玄別傳云：『玄能清言，善名理。』）『善名理』，就是『能辯（疑當作辨）名析理。』（向郭莊子，天下篇注）於第三章中，我們見名家所作底工作，例如公孫龍辯

『白馬非白』，『離堅白』，都是辨明析理，就是專就名而分析理，不管實際，不管事實。此亦是所謂『專決於名，而失人情。』

世說新語謂『客問樂令（樂廣）：「旨不至」者，樂亦不復剖析文句，直以麈尾柄确几曰：「至不？」客曰：「至。」樂因又舉麈尾曰：「若至者，那得去？」』（文學）『旨不至』就是莊子天下篇所說『指不至』，是公孫龍一派的辨者之言。以麈柄确几上，普通以爲麈尾至几。但其至若是眞至，則至者不能去。今至者能去，則至非眞至，此就至之名析至之理。就至之理批評某一至之事實。此卽所謂辨名析理。

世說新語此段，劉孝標注云：『夫藏舟潛往，交臂恆謝，一息不留，忽焉生滅，故飛鳥之影，莫見其移，馳車之輪，曾不掩地。是以去不去矣，庸有至哉？至不至矣，庸有去乎？然則前至不異後至，至名所以生，前去不異後去，去名所以訖，今天下無去矣，而去者非假哉？旣爲假矣，而至者豈實哉？』此註不知是劉孝標自己的話或是引他人的話。『飛鳥之影，未嘗動也，』『輪不輾地』，亦是莊子天下篇所述辯者之言。此段的大意是說：事物時時刻刻在變，一息就是一個生滅。此一息間的飛鳥之影，並不是上一息間的飛鳥之影，上一息間的飛鳥之影，於上一息間已滅。此一息間的飛鳥之影，於此一息間新生。聯合觀之，則見其動。分別觀之，則不見其移。輪不輾地，理亦如是。所謂去者，是許多一息間的去，所謂前去後去，聯合起來底。所謂至者，亦是許多一息間的至，所謂前至後至，聯合起來底。因爲前至與後至相似，所以似乎是一至，所以至之名可以立。也正因爲前去與後去只是相似，所謂一去，亦只是似乎一去，所以去之名不可以立。專就一息間的生滅說，實是無去。旣無去亦無至。

這就是所謂辨名析理。莊子天下篇末段向郭注，以爲辯者之言，『尺棰連環之意，』『無經國體致，眞所謂無用之談也。然膏粱之子，均之戲豫，或倦於典言，而能辯名析理，以宣其氣，以係其思。流於後世，使性不邪淫，不猶賢於博奕者乎？』向郭超過了名家，得魚忘筌，所以他們似乎是反對辨名析理。其實向郭並不是反對辨名析理，他們是反對只辨名析理。他們自己是最能辨名析理底，他們的莊子注是辨名析理的工作的最好

底模範。

王弼向秀郭象都『善名理』，所以他們注老莊，與淮南講老莊，大不相同。老子四十章『道生一』，王弼注云：『萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯。過斯以往，非道之流。』又說：『一者數之始，而物之極也。』（三十九章注）這一段話的確切底意義，我們姑不必詳說。但其所謂道，所謂無，所謂有，所謂一，確乎與淮南所解釋不同，這是可以一望而知底。經王弼的解釋，道，無，有，一等觀念，又只是形式底觀念，不是積極底觀念。有道，有一，等命題，又只是形式命題，不是積極命題。

玄學雖是老莊的繼續，但多數底玄學家，均以孔子爲最大底聖人，以爲老莊不及孔子。例如世說新語云『王輔嗣（王弼）弱冠詣裴徽。徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人（孔子）莫肯致言，而老子申之無已，何也？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，故恆訓其所不足。」』（文學）王弼的意思是說，在老子的思想中，尙有有無的對立。他從有希望無，所以常說無。在孔子的思想中，有無的對立，已統一起來，孔子已與無同體。從無說有，所以常說有。用『極高明而道中庸』的標準說，老子不『道中庸』，正因其尙未『極高明』。孔子已『極高明』，所以他『道中庸』。

向秀郭象是莊子的最大底注釋者，亦是莊子的最大底批評者。現在流傳底郭象莊子注，大概有一部分是向秀的莊子注，我們於本書稱爲向郭注。向郭莊子注敍說：『夫莊子者，可謂知本矣。故未始藏其狂言。言雖無會，而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用。言非物事，則雖高不行。與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣。斯可謂知無心者也。夫心無爲則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化爲體，流萬代而冥物。豈曾設對獨遘，而游談乎方外哉。此其所以不經，而爲百家之冠也。然莊子雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道。上知造物無物，下知有物之自造也。』向郭此段對於莊子底批評，可分兩點說。就第一點說，向郭亦以爲莊子的境界，不及孔子。向郭許莊子爲『知本』，『知無心』，但

雖『知』之，而『未體之』。所以『未始藏其狂言』。設爲對話，獨自談天，所謂『設對獨遘』。若聖人既已『與化爲體』，不但『知無心』，而且是『心無爲』。『心無爲則隨感而應，這就是所謂『寂然不動，不得已而後起。』既是『不得已而後起』，所以只是隨著實際底應對，隨機指點，而不『設對獨遘』。這就是所謂『應隨其時，言唯謹爾。』向郭對於莊子底此種批評，若用我們於新原人中所用的名詞說，莊子的境界，是所謂知天的境界。孔子的境界，是所謂同天的境界。所謂『與化爲體』，所謂『體之』，正是我們所謂同天的意思。莊子僅知，與化爲體，而尚未能與化爲體。故其境界雖亦是天地境界，但僅是天地境界中底知天的境界，而不是同天的境界。

就向郭對於莊子底批評的第二點說，莊子的『狂言』，既只是設有對話獨自談天，所以其言是『無會而獨應』。『應而非會，則雖當無用，言非物事，則雖高不行。』『會』是應付事物之義。莊子『設對獨遘，而游談乎方外，』他是離開日常事物而別求『玄冥之境』，『恍惚之庭』。所以其言是『雖當無用』，『雖高不行』。他所講雖亦是內聖外王之道，但實在是內聖多而外王少。向郭對於莊子底批評的此點，正是說莊子的哲學，是『極高明』而不『道中庸』。

因此兩點，所以向郭說：莊子與聖人『固有間矣。』其言亦不足爲經，而只爲諸子之冠。其境界比聖人低，其言的價値，亦比聖人的言低。

老莊『知無』，孔子體無。雖有程度上底不同，老莊只能游於方之外，聖人亦能游於方之內，雖有內外的不同，但老莊與聖人俱『明內聖外王之道。』所以玄學家中，亦有謂老莊與孔子，在根本沒有不同者。世說新語說：『阮宣子（阮修）有令聞。太尉王夷甫（王衍）見而問曰：「老莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」』（文學）阮修的意思是說，老莊與孔子，不能說是完全相同，亦不能說是完全相異。所以說是『將無同？』意謂他們在根本上是相同底。

王弼向秀郭象以爲先秦道家，有其缺點。他們繼續先秦道家，實則是修正先秦道家。用我們的名詞說，他

們以爲先秦道家不合乎『極高明而道中庸』的標準，所以他們修正之，以使其合乎此標準。王弼對於先秦道家底主要修正，是聖人喜怒哀樂之說。何晏有『聖人無喜怒哀樂論。』論今不傳，其大意大概是先秦道家所持以理化情，或『以情從理』之說。照莊子的說法，人的感情，如喜怒哀樂等，起於人對於事物底不了解。聖人對於事物有完全底了解。所以『哀樂不能入』。（莊子養生主）哀樂不能入，就是無哀樂，也就是無情。聖人所以無情，並不是冥頑不靈，如所謂槁木死灰，而是其情爲其了解所融化。此所謂以理化情。王弼以爲這是不可能底。王弼的說法是：『夫明足以尋幽極微，而不能去自然之性。』『聖人之所茂於人者神明也。同於人者五情也。神明茂，故能體冲和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。』（三國志鍾會傳裴松之注引）聖人不是無情，而是有情而不爲情所累。先秦道家以有情爲累，以無情爲無累。王弼以有情而爲情所累爲累。以有情而不爲情所累爲無累。這是王弼對於先秦道家底一個修正。這個修正是將有情與無情的對立，統一起來。這個對立，與高明與中庸的對立，是一類底。

向郭對於先秦道家哲學底修正，其要點在於取消『有』與『無』的對立。取消『天』與『人』的對立，統一『方內』與『方外』的對立。

在先秦道家哲學中，有『有』與『無』的對立。『天下萬物生於有，有生於無。』所謂『無』是無名的簡稱，並不是等於零之無。向郭則以爲所謂『無』就是等於零之無。莊子庚桑楚云：『有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无見其形，是謂天門。天門者無有也。萬物出乎無有。』向郭注云：『生死出入，皆欻然自爾，未有爲之者也。然有聚散隱顯，故有出入之名。徒有名耳，竟無出入，門其安在乎？故以無爲門。以無爲門，則無門也。』『非謂無能爲有也。若無能爲有，何爲無乎？』『一無有則遂無矣。無者遂無，則有自欻然生明矣。』照向郭的說法說『有生於無』就是說沒有生有者。也就是說，有是自生『來有爲之者』，說有是自生，只是說沒有生有者，不是說，有一時，沒有有，忽然從沒有生有。莊子知北游注云：『非惟無不得化而爲有也。有亦不得化而爲無矣。是以有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時

而常存也。』

有是本來常存，不生於無。物是欻然自生，亦不需要一『先物者』以生之。莊子知北遊注云：『誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者卽所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之。而自然卽物之自爾耳。吾以至道爲先之矣。而至道者，乃至無也。旣以無矣，又奚爲先？然則先物者誰乎哉？而又有物無已，明物之自然，非有使然也。』

向郭的主要底意思，在於破有『造物者』之說。說有上帝是造物者，這是須破底。說有某種氣是造物者，這亦是須破底。這些固然須破，但卽說有『一切物所由以生成者』，這亦是須破底。俱破之後，則見『造物者無主，而物各自造。物各自造。而無所待焉，此天地之正也。』（齊物論註）

沒有『一切物所由以生成者』，則所謂道卽是等於零之無。道旣眞是無，則說道生萬物，卽是說萬物各自生。說萬物皆有所得於道，就是說萬物皆各生，大宗師注云：『道無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。』『凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。』照向郭的說法，只有先秦道家所謂有，沒有先秦道家所謂無。『有生於無』，還是可以說底，不過其意義是：『沒有生有者，如此則卽沒有『有』與『無』的對立。晉人裴頠有崇有論。向郭的這種說法，纔眞正是崇有論。

在先秦道家哲學中，有『天』與『人』的對立。莊子秋水篇云：『天在內。人在外。』『牛馬四足是謂天。落（絡）馬首，穿牛鼻是謂人。』天是現在所謂天然。人是現在所謂人爲。屬於天底活動，活動者，不知其所以然而然。所以其爲是無爲。屬於人底活動，是有意底，所以其爲是有爲。以屬於人底活動，替代屬於天底活動，是所謂『以人滅天』。先秦道家以爲『以人滅天』是一切痛苦的根源，他們主張『勿以人滅天』。

向郭的莊子注，取消了這個對立。上所引莊子『落馬首，穿牛鼻，』向郭注云：『人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本乎在天也。』向郭所謂天命，似亦是自然之義。莊子人間世云：『天下有大戒二。其一，命也；其二，義也。子之愛

親，命也。不可解於心。』向郭註云：『自然固結，不可解也。』大宗師云：然則至此極者，命也夫。』向郭注云：『言物自然，無爲之者也。』據此，則向郭所謂天命，亦是自然之義。鳥築巢，是出於自然，人蓋房子，亦是出於自然。若人蓋房子亦是出於自然，則紐約之摩天大廈，亦是出於自然。

從此方面看，則所謂人爲，亦是自然。莊子大宗師向郭注云：『知天人之所爲者，皆自然也。』人間世向郭注云：『千人聚不以一人爲主，不亂，則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君。此天人之道，必至之宜。』有國家的組織，是人道，亦是天道，此亦可見『天人之所爲，皆自然也。』天人之所爲皆自然，則卽沒有天與人的對立。

由此方面看，則以前道家所認爲是有爲者，亦可以說是無爲。莊子天道註云：『故對上下，則君靜而臣動。比古今則堯舜无爲而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無爲，誰有爲也？』照向郭的新義，無爲並不是『拱默之謂。』（在宥註）『苟當乎天命』，則一個人的行爲，無論如何繁多，一個社會的組織，無論如何複雜，都是『天機玄發』。都是無爲，不是有爲。

在向郭的系統中，所謂天，又是萬物之總名。齊物論註說：『天者，萬物之總名也。』逍遙遊註說：『天地者，萬物之總名也。』所謂天或天地，是新理學所謂大全。整個底天，是一『玄冥之境』。一切事物，皆『獨化於玄冥之境』。（莊子注敍）各是『自己而然』。它們彼此之間，雖互有所用，但彼不是爲此而生，亦不待此而生。此亦不是爲彼而生，亦不待彼而生。此所謂『雖復玄合，而非待也。』所以『萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。』（齊物論註）萬物共成爲天，但每一物的存在，還是由於獨化。這就是『天地之正』。

在先秦道家的系統中，道佔重要底地位。在向郭的系統中，天佔重要底地位。天是大全。聖人是自同於大全者。大宗師注說：『夫聖人遊於變化之塗，放於日新之流。萬物萬化，亦與之萬化。化者無極，亦與之無極。』『與物無不冥，與化無不一，故無外無內，無死無生。體天地而合變化，索所遯而不得矣。』（大宗師注）『體天地而合變化』，就是與天爲一，與化爲一。這個一是不可言說，不可思議底，齊物論注云：『夫以

言一，而一非言也。則一言爲二矣，一既一矣，言又二之。』『故一之者與彼未殊。而忘一者無言而自一。』

大全是超乎形象底。自同於大全者，亦神遊於象外，但神遊於象外，並不必是『拱默乎山林之中』。莊子逍遙遊極力推崇許由等隱士，輕視堯舜。逍遙遊說：堯讓天下於許由。許由說：『歸休乎君，余無所用天下爲。』逍遙遊又說：『其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也。』又說『堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。』許由諸隱士，是游於方之外底人，堯舜是游於方之內底人，但向郭的注義，則極力推崇堯舜，輕視許由諸隱士。逍遙遊注云：『夫自任者對物，而順物者與物无對，故堯無對於天下，而許由與稷契爲匹矣。何以言其然也。夫與物冥者，故羣物之所不能離也。是以無心玄應，惟感之從。汎乎若不繫之舟，東西之非已也。故無行而不與百姓共者，亦無往而不爲天下之君矣。以此爲君，若天之自高，實君之德也。若獨亢然立乎高山之頂，非夫人有情於自守，守一家之偏尙，何得專此？此固俗中之一物，而爲堯之外臣耳。』各物皆守一己的偏尙，所以每一物皆是與他物相對者。順物者『得其環中』不守一己的偏尙，而隨順萬物。所謂隨順萬物，實則是超越萬物，超越萬物者不與萬物立於對待的地位。所以他不是『俗中之一物』，而『無對於天下』。雖日有萬幾，而他亦應以無心。所以『應物而無累於物』。逍遙遊向郭注又說：『夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣。見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？』他不虧因爲他應世而不爲世所累。應物而無累於物。

聖人的境界雖至高。而其行爲，則可以是至平凡。逍遙遊向郭注說：『至遠之迹，順者更近。而至高之所會者反下。』又云：『若乃厲然以獨高爲至，而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也。』又云：『若謂拱默乎山林之中，而後得稱無爲者，此老莊之談，所以見棄於當塗。當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。』

照向郭的新義，對於聖人，無所謂方內方外之分。大宗師注云：『夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之至，而不冥於內者也。未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有。故雖終日揮形，而神氣無變。俯仰萬機，而淡然自若。』眞能遊外者，必冥於內。眞能冥於內者，必能遊外。聖人無心以順有。順有就是所謂隨順萬物。無心就是所謂冥於內。順有故是遊於外。向郭注以爲這是莊子『述作之大意』。明此大意，『則夫遊外宏內之道，坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。』（大宗師注）向郭的努力，就是在於使原來道家的寂寥恍惚之說，成爲涉俗蓋世之談。將方內與方外，統一起來。他們已有很大底成就。但其成就，仍有可批評之處。（說見下文）

於魏晉時，佛法已入中國，在當時人的思想中，已有甚大底勢力。在佛學中，有眞如與生滅法的對立，常與無常的對立，涅槃與生死的對立。當時的思想家，以爲眞如與生滅法的對立，就是道家哲學中底無與有的對立，常與無常的對立，就是道家哲學中底動與靜的對立。涅槃與生死的對立，就是道家哲學中底無爲與有爲的對立。當時底有一部分佛學家講佛學，亦用有，無，動，靜，有爲，無爲，等觀念。因此他們雖講佛學，但其所講底佛學，可以說是玄學中底一派。僧肇便是這一類底佛學家的傑出人才。僧肇的物不遷，不眞空諸論，所講底便是這一類底佛學的代表作品。王弼向秀郭象擬統一道家哲學中的對立。僧肇亦擬統一佛學中底對立，他的物不遷論，是擬統一動與靜的對立。他的不眞空論是擬統一有與無的對立。他的般若無知論是擬統一有知與無知的對立，及有爲與無爲的對立。

僧肇物不遷論云：『夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來。靜而非動，以其不去。』『求向物於向，於向未嘗無，責向動於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來。於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔。今物自在今，不從昔以至今。』『如此則物不相往來明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜。江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月麗天而不周，復何怪哉？』上文引劉孝標世說

新語注，謂至有前至後至，去有前去後去。僧肇所說，亦有此意。前至前去，不從昔至今，後至後去，亦不從今至昔。則在某一息間的某事物，自只是在某一息間的某事物。普通所謂另一息間的某事物實另是一事物，並非前一息間底某事物，繼續而來者。物不遷論云：『是以梵志出家，白首而歸，鄰人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」』今日底梵志不過是似乎昔日底梵志。昔日底梵志自在昔日，不從昔來今。今日底梵志自在今日，不從今至昔。『言往不必往，古今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古，以其不來，不來故不馳騁於古今，不去故各性住於一世。』昔日曾經有某事物的事實，不但常存而且有其功用。物不遷論云：『是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。爲山假就於始簣，修途託至於初步。果以功業不可朽故也。功業不可朽，故在昔而不化。不化故不遷，不遷故湛然明矣。』譬如人修成山，一簣土有一簣土的功業。又譬如人走路，一步有一步的功業。現在築成一山，這山之築成，靠最初的一簣土。現在走完一段路，這路之走完，靠最初底一舉步。最初一簣土，最初一舉步的功業，是在昔而不化。不化可見其不遷。

普通人以爲，如說事物是靜底，則須說今日底事物，就是昨日底事物。此所謂靜是與動對立底。普通人以爲如說事物是動底，則須說昨日底事物，變爲今日底事物。此所謂動，是與靜對立底。其實今日底事物，並不是昨日底事物，亦不是昨日底事物所變底。動是『似動而靜』，去是『似去而留』。動只是似動，不是與靜對立底。去只是似去，不是與留對立底。物不遷論云：『尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。』『雖靜而常動』，『靜而不離動』。所以動靜不是對立底。如此說，卽取消了普通所謂動靜的對立，也可以說是，統一了普通所謂動靜的對立。

僧肇不眞空論云：『萬物果有其所以不有，有其所以不無，有其所以不有，故雖有而非有，有其所以不無，故雖無而非無。』一切事物都是衆緣和會而生底。『夫有若眞有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼眞無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不自有，待緣而後有者，故知有非眞有。有非眞有，雖有不可謂之有矣。

不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起。起則非無。以明緣起，故不無也。然則萬法果有其所以不有，不可得而有。有其所以不無，不可得而無。何者，欲言其有，有非眞生。欲言其無，事象既形。象形不卽無，非眞非實有。然則不眞空義，顯於茲矣。故放光云：『諸法假號不眞，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非眞人也，」』一切諸法，緣會而生，緣離則滅，如幻化人。就此方面說：『萬物有其所以不有。』但幻化人雖不是眞人，而幻化人卻是有底。萬物雖都在生滅中，但生滅底萬物，卻是有底。由此方面說，所謂空是空而不空。『萬物有其所以不無』。普通所謂無，是說沒有事物，普通所謂有，是說眞有事物。其實是有事物而事物非眞有，若就普通所謂有無說，有事物而事物非眞有，是不有不無，亦可說是亦有亦無。不眞空論云：『若有不卽眞，無不夷跡，則有無稱異，其致一也。』如此說卽取消了普通所謂有無的對立，也可以說是統一了普通所謂有無的對立。

般若，僧肇稱爲聖智。就廣義底知識說，聖智亦是一種知識。但這種知識，與普通知識不同。知必有所知。所知就是現在所謂知識的對象。聖智的對象，是所謂眞諦，但眞諦是不可爲知的對象底。其所以不可爲知的對象者。因知是知其對象是什麼。眞諦不是什麼，所以不可爲知的對象。般若無知論說：『智以知所知，取相故名知。眞諦自無相，眞智何由知？』一事物的是什麼，是其相，知知其是什麼是取其相。眞諦不是什麼故無相，無相故不可知。從另一方面說，知與所知，是相對待底。有知則必有所知。有所知則必有知。般若無知論云：『夫知與所知，相與而有，相有而無。』『所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生卽緣法。緣法故非眞。非眞故非眞諦也。』知的對象，是由知之緣而生，知亦是因其對象而生。所以知的對象是緣生。緣生底不是眞。不是眞底不是眞諦。所以眞諦不可爲知的對象。

但般若是對於眞諦底知，此種知以不可爲知的對象者爲其對象。所以這種知與普通底知不同。般若無知論云：『是以眞知觀眞諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？』所以般若之知，可以稱爲無知。『聖人以無知之般若，照彼無相之眞諦。』『寂怕無知，而無不知者矣。』（般若無知論）無知而無不知，就是無知之

知。

然所謂眞諦者，並非於事物之外，另有存在。眞諦就是一切事物的眞正的樣子。就是所謂『諸法實相』。諸法都是衆緣和會而生。『如幻化人』。其『是什麽』是虛幻底。其相就是無相，無相就是諸法實相。知諸法實相之知，就是般若。無相不可爲知的對象，所以般若無知。僧肇云：『夫智之生也，極於相內。法本無相，聖智何知？』（答劉遺民書）聖智是『無相之知』。有『無相之知』，則有『不知之照』。』（般若無知論）『不知之照』，照於諸法實相。所以聖智也不離於諸法。不離於諸法，就是所謂應會，或撫會。應會或撫會就是應付事物。聖人有般若之無知，是謂『虛其心』。亦有『不知之照』是謂『實其照』。『虛不失照，照不失虛。』『然則智有窮幽之鑒，而無知焉。神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表，智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。』（般若無知論）『是以照無相，不失撫會之功。覩變動不乖無相之旨。』『是以聖人空洞，其懷無知。然居動用之域，而止無爲之境。處有名之內，而宅絕言之鄉。寂寥虛曠，莫可以形名得，若斯而已矣。』（答劉遺民書）『居動用之域』，『處有名之內』，是就聖人的行爲說。『止無爲之境』，『宅絕言之鄉』，是就聖人的境界說。

般若無知論云：『故寶積曰：「以無心意而現行。」放光云：「不動等覺，建立諸法。」所以聖迹萬端，其致一而已矣。是以般若可虛而照。眞諦可亡而知。萬動可卽而靜。聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？』聖人亦有知，亦無知，亦有爲亦無爲。如此說，卽取消了有爲與無爲的對立，也就是統一了有爲與無爲的對立。

僧肇及王弼向秀郭象所說底聖人，其境界是『經虛涉曠』，而其行事則可以是『和光同塵』。這是高明與中庸的統一。這是原來底道家佛家所欠缺，而是玄學家所極欲彌補底。不過他們所得到底統一，還有可以批評之處。

莊子在宥云：『物者，莫足爲也，而不可不爲。』玄學家所謂『應務』『應世』，似乎都有這種態度，他

們說，聖人亦應務應世，不過是說，聖人亦能應務應世。王弼老子四章注『和光而不汚其體。同塵而不渝其眞。』此是說聖人雖應世隨俗，但亦無礙於其是聖人。莊子大宗師向郭註云：『夫遊外者依內，離人者合俗，故有天下者，無以天下爲也。是以遺物而後能入羣，坐忘而後能應務。愈遺之，愈得之。』此亦不過是說，惟有高底境界底人，最能應務。亦尙是不說，對於聖人，『依內』就是『遊外』，『合俗』就是『離人』。

僧肇說：聖人『居動用之域，而止無爲之境，處有名之內，而宅絕言之鄉。』這也是說，聖人『居動用之域』，『處有名之內』，無礙於其『止無爲之境』，『宅絕言之鄉』。他尙不是說，對於聖人，『居動用之域』，就是『止無爲之境』，『處有名之內』，就是『宅無爲之鄉』。

玄學家極欲統一高明與中庸的對立。但照他們所講底，高明與中庸，還是兩行，不是一行。對於他們所講底，還需要再下一轉語。禪宗的使命，就是再下此一轉語。

第八章 禪宗

禪宗的來源，可以推到道生。道生與僧肇同時同學。立有『善不受報義』『頓悟成佛義』。又有『辯佛性義』。他的這些『義』是唐代的禪宗的理論底基礎。

道生的著作，今多不存。其『善不受報義』的詳細理論今亦不可知。但與道生同時的慧遠，有明報應論，亦主『善不受報義』。其說或受道生的影響。照慧遠所說，所謂報應，就是心的感召。心有所貪愛，則卽有所滯，有所著。有所滯著，則其作爲卽是有爲。有爲卽在佛家所謂生死輪迴中，造因，有因卽有果。果卽是其所受底報應。慧遠明報應論云：『無用（當作明）掩其照，故情想凝滯於外物。貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封。情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘，有主於善惡，則戀其生而生不絕，於是甘寢大夢，昏於所迷。抱疑長夜，所存惟著。是故失得相推，禍福相襲。惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。』（弘明集卷五）聖人應物，出於無心。所以雖應物而無所滯著。無所滯著則其應物，雖似有爲，實是無爲。所以雖有作爲，而不於佛家所謂輪迴中造因。無因亦無果。慧遠明報應論云：『（聖人）乘去來之自運，雖聚散而非我。寓羣形於大夢，雖處有而同無。豈復有封於所受，有係於所戀哉？』『若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯一玄觀，交兵則莫逆相遇。傷之豈唯無害於神，固亦無生可殺。』『若然者』，『雖功被猶無賞，何罪罰之有耶？』聖人雖有作爲而不於佛家所謂生死輪迴中造因。無因卽無果。所以雖殺人亦『無生可殺』。他『雖處有而同』，所以雖有作爲而不受佛家所謂生死輪迴中底因果律的支配。

道生的『頓悟成佛義』，見於謝靈運的辯宗論。聖人『雖處有而同無』，同無是聖人的境界。劉遺民與僧肇書云：『夫聖心冥寂，理極同無。』『雖處有名之中，而遠與無名同。』（見肇論）謝靈運辯宗論，亦說：

『體無鑒周，理歸一極。』無就是無相。無相就是諸法實相。對於諸法實相底知識，謂之般若。然諸法實相，不可爲知的對象。所以般若是無知之知。得般若者之知諸法實相，實是與諸法實相，同爲一體。此卽所謂『理極同無』。亦卽所謂『體無鑒周，理歸一極。』鑒是鑒照。周是周遍。與無同體者，普照諸法。故體無則鑒周。體無同無的境界，就是涅槃。涅槃與般若，是一件事的兩方面。涅槃是得般若者的境界。般若是得涅槃者的智慧。得涅槃則得般若。得般若則得涅槃。

因爲同無是一同卽同，所以涅槃般若，亦是一得卽得。修行者不能今日同一部分無，明日又同一部分無。無不能有部分。他同無卽一下同無，不同無卽不同無。涅槃般若，亦是得卽一下得，不得卽不得。一下同無卽一下得涅槃般若。此所謂頓悟成佛。頓悟是得般若。成佛是得涅槃。辯宗論謂『有新論道士，以爲寂鑒微妙，不容階級。』又說：『階級教愚之談，一悟得意之論矣。』新論道士，卽謂道生。

所謂『無』究竟是甚麼，關於此問題，有兩種說法。一種說法，是：無不是甚麼，無就是『畢竟空』。空諸所有，又空其空。無是無相，無相故不能說是甚麼。聖人的心與無同體。所以說聖人心如虛空。另一種說法是：無是能生諸法底心。諸法都由心造。心生則種種法生，心滅則種種法滅。法的生滅，就是心的生滅。諸法實相，就是衆生的本心，或稱本性，或稱佛性。見諸法實相，就是明心見性。道生稱爲『反迷得極。歸極得本。』（涅槃經集解卷一引）僧肇持第一種說法，道生的佛性義，則似是持第二種說法。後來禪家中亦有二種說法。有一派持第一種說法，常說：非心非佛。有一派持第一種說法，常說：卽心卽佛。用我們的標準說，第二種說法不如第一種說法之完全超乎形象。

禪宗中底人，無論持第一種說法或第二種說法，大概都主張下列五點：（一）第一義不可說，（二）道不可修，（三）究竟無得，（四）『佛法無多子』，（五）『擔水砍柴，無非妙道』。

第一義不可說：因第一義所擬說者，都在『攀緣之外，絕心之域。』（僧肇語）禪宗相傳，神秀所作偈云：『身如菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使染塵埃』。反對此偈，慧能作偈云：『菩提本無樹，明鏡亦非

發，本來無一物，何處染塵埃。』（六祖壇經）神秀的偈前二句，是對於第一義所擬說者，有所說。有所說，則卽與無相者以相。神秀的偈的後二句是說，欲得到第一義所擬說者，須用修行的工夫。慧能的偈前二句，是說：對於第一義所擬說者，不能有所說。後二句是說：欲得到第一義所擬說者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以不修行爲修行。禪宗的人，大都以不說第一義爲表顯第一義的方法，其方法是『不道之道』。他們以不修行爲修行的方法，其方法是『無修之修』。

慧能的大弟子懷讓語錄云：『馬祖（道一）居南岳傳法院，獨處一庵，惟習坐禪，凡有來訪者都不顧。』『（師）一日將甎於庵前磨，馬祖亦不顧。時旣久，乃問曰：「作什麼？」師云：「磨作鏡」。馬祖云：「磨甎豈能成鏡？」師云：「磨甎旣不成鏡，坐禪豈能成佛？」』（古尊宿語錄卷一）說坐禪不能成佛，是說，道不可修。馬祖語錄云：『問：「如何是修道？」師云：「道不屬修。若言修得，修成還壞，如同聲聞。若言不修，卽同凡夫。」』得道的方法，是非修非不修。非修非不修，就是無修之修。

有修之修，是有心底作爲，就是所謂有爲。有爲是生滅法，是有生有滅底，所以修成還壞。黃蘗（希運）云：『設使恆沙刼數，行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？爲屬因緣造作故。因緣若盡，還歸無常。』又說：『諸行盡歸無常。勢力皆有盡期。猶如箭射於空，力盡還墜。都歸生死輪迴。如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？』（古尊宿語錄卷三）有心底修行，是有爲法，其所得，亦是萬法中之一法。不是超乎萬法者。超乎萬法者，就是禪宗所謂不與萬法爲侶者。龐居士問馬祖：『不與萬法爲侶者是甚麼人？』馬祖說：『待汝一口吸盡西江水，卽向汝道。』（古尊宿語錄卷一）不與萬物爲侶者，是不可說底。因爲說之所說，卽是一法。卽是與萬法爲侶者。馬祖說：『待汝一口吸盡西江水，卽向汝道』，卽是說：不能向汝道。說不能向汝道，亦卽是有所道。此卽是『不道之道』。欲說不與萬法爲侶者，須以『不道之道』。欲得不與萬物爲侶者，須用『無修之修』。

有修之修的修行，亦是一種行。有行卽是於佛法所謂生死輪迴中造因。造因卽須受報。黃蘗云：『若未會

無心，著相皆屬魔業。乃至作淨土佛事，並皆成業。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住無自由分。所以菩提等法，本不是有。如來所說，皆是化人。猶如黃葉爲金錢，權止小兒啼。故實無法，名阿耨菩提。如今既會意，何用驅驅？但隨緣消舊業，莫更造新殃。』（古尊宿語錄卷三）不造新業，所以無修。然此無修，正是修。所以此修是無修之修。

不造新業，並不是不作任何事，而是作事以無心。馬祖云：『自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，卽屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。』『經云：但以衆法，合成此身。起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時，不言我起，滅時，不言我滅。前念，後念，中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。（古尊宿語錄卷一）於善惡事上不滯，就是無心。不滯就是不著，也就是不住，也就是無情繫。百丈懷海語錄云：『問：「如何是有情無佛性，無情有佛性？」師云：「從人至佛，是聖情執，從人至地獄，是凡情執。只如今但於凡聖二境，有染愛心，是名有情無佛性。只如今但於凡聖二境及一切有無諸法，都無取捨心，亦無取捨知解，是名無情有佛性。只是無其情繫，故名無情。不同木石太虛，黃華翠竹之無情。」』又云：『「若踏佛階梯，無情有佛性。若未踏佛階梯，有情無佛性。」』（古尊宿語錄卷一）

無心也就是無念。壇經云：『我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無著爲本。無相者，於相而無相。無念者，於念而無念。無住者，』『念念之中，不思前境。』『於諸法上念念不住，卽無縛也。』『此是以無住爲本。』所謂無念，不是『百物不思，念盡除卻。』若『百物不思』，亦是『法縛』。（壇經）神會云：『聲聞修空住空被空縛。修定住定被定縛，修靜住靜被靜縛。修寂住寂被寂縛。』（神會遺集語錄卷一）『百物不思』，『卽修空住空』之類也。無念是『於諸境上心不染』。『常離諸境』。（壇經）『於諸境上心不染』，卽是『於諸法上念念不住』。此卽是無住。此亦卽是『於相而離相』。亦卽是『無相』。所以壇經所謂『無念爲宗，無相爲體，無住爲本。』實只是『無念』。『前念著境卽煩惱，後境離境卽菩提。』（壇經）此卽是『善不受報』。『頓悟成佛』之義。

臨濟（義玄）云『如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，便茫茫地徇一切境轉，被他萬境回換，不得自由。你若歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？祇你面前聽法底是。』（古尊宿語錄卷四）又說：『道流，佛法無用功處。祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來卽臥。愚人笑我，智乃知焉。』（同上）學者要自信得及，一切放下。不必於日用平常行事外，別有用功，別有修行。祇於日用平常行事中，於相而無相，於念而無念。這就是不用功的用功，也就是無修之修。

臨濟又云：『有時奪人不奪境，有時奪境不奪人。有時人境俱奪，有時人境俱不奪。』人是能知底主體，境是所知底對象。禪宗傳說：『明上座向六祖（慧能）求法。六祖云：「汝其暫時斂念，善惡都莫思量。」明上座乃稟言。六祖云：「不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座，父母未生時面目來。」明上座於言下忽然默契，便禮拜云：「如人飲水，冷暖自知。」』（六祖壇經）父母未生明上座時，並無明上座。無明上座之人，亦無對此人之境。令明上座還其父母未生時面目，就是令其人境俱奪。人境俱奪，與『無』同體，謂之默契。契者契合，言其與無契合爲一，並不是僅知有『無』。

忽然默契，就是所謂頓悟。所謂『一念相應，便成正覺。』（神會語錄）。悟與普通所謂知識不同。普通所謂知識，有能知與所知的對立。悟無能悟與所悟的對立。因其無對象，可以說是無知。但悟亦並不是普通所謂無知。悟是非有知，非無知，是所謂無知之知。

趙州（從諗）語錄云：『師問南泉（普願）：「如何是道？」泉云：「平常心是道。」師云：「還可趣向不？」泉云：「擬卽乖。」師云：「不擬爭知是道？」泉云：「道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記。若眞達不疑之道，猶如太虛廓然，豈可強是非也。」』（古尊宿語錄卷十三）舒州佛眼禪師（淸遠）云：『先師（法演）二十五，方落髮。便在成都，聽習唯識百法。因聞說：菩薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分能證所證。外道就難，不分能所證，卻以何爲證？時無能對者，不鳴鐘鼓，返披袈裟。後來唐三藏至彼，救此義云：「智與理冥，境與神會時。如人飲水，冷暖自知。」遂自思惟，冷暖則可矣，作麼生是自知底事？無不深疑。

因問師，不知自知之理如何。講師不能對。後來浮渡山見圓鑑，看他升堂入室，所說者盡皆說着心下事。遂住一年，令看「如來有密語，迦葉不覆藏」之語。一日云：「子何不早來，吾年老矣，可往參白雲端和尚。」先師到白雲，一日上法堂，便大悟：「如來有密語，迦葉不覆藏，」果然果然。智與理冥，境與神會，如人飲水，冷暖自知，誠哉是言已。乃有投機頌云：「山前一片閒田地，叉手叮嚀問祖翁。幾度賣來還自買，爲憐松竹引青風。」端和尚覻了點頭。」（古尊宿語錄卷三十二）理爲智之對象，境爲神之對象。智與神爲能，理與境爲所。『智與理冥，境與神會』，卽是知對象之能，與對象之所，冥合不分。不分而又自覺其是不分。此所謂『如人飲水，冷暖自知。』南泉云：『道不屬知不知』。普通所謂知識之知，有能知所知之分。知道之知不能有此等分別。故曰：『知是妄覺』。道不屬知。然人於悟中所得底能所不分，亦不是不自覺底。如其是不自覺底，則卽是一個混沌，一個原始底無知，一個『頑空』。所以說：『不知是無記』。道不屬不知。

禪宗人常形容悟『如桶底子脫』，桶底子脫，則桶中所有之物，均一時脫出。得道底人於悟時，以前所有底各種問題，均一時解決。其解決並不是積極地解決，而是在悟中，了解此等問題，本來都不是問題。所以悟後所得的道，爲『不疑之道』。

悟之所得，並不是一種積極地知識，原來亦不是得到什麼東西。舒州云：『如今明得了，向前明不得底，在甚麼處？所以道，向前迷底，便是卽今悟底。卽今悟底，便是向前迷底。』（古尊宿語錄卷三十二）禪宗人常說：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山還是山，水還是水。『山前一片閒田地』，『幾度賣來還自買』。田地本來就只是那一片田地，而且本來就是你的。除此外另找田地，謂之『騎驢覓驢。』既得驢之後，自以爲眞有所得，謂之『騎驢不肯下。』舒州云：『只有二種病，一是騎驢覓驢，一是騎驢不肯下。你道騎卻驢了，更覓驢，可殺，是大病。山僧向你道，不要覓，靈利人當下識得。除卻覓驢病，狂心遂息。既識得驢了，騎了不肯下，此一病最難醫。山僧向你道，不要騎。你便是驢，盡山河大地是個驢，你作麼生騎。你若騎，管取病不去。若不騎，十方世界廓落地。此二病一時去。心下無一事，名爲道人，復有什麼

事？』（古尊宿語錄卷三十一）

於悟前無道可修。於悟後亦無佛可成。黃檗語錄云：『問：「今正悟時，佛在何處？」師云：「語默動靜，一切聲色，盡是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上安嘴。」』（古尊宿語錄卷三）不但無佛可成，且亦無悟可得。『對迷說悟。本既無迷，悟亦不立。』（馬祖語古尊宿語錄卷一）此所謂『得無所得』。亦謂爲『究竟無得』。

所以聖人的生活，無異於平常人的生活。禪宗人常說：『著衣吃飯，屙屎送尿。』平常人所作底，是此等平常底事。聖人所作底，亦是此等平常底事。續傳燈錄載靈隱慧遠禪師與宋孝宗談話。『師云：「昔時葉縣省禪師有一法嗣。住漢州什邡水禪院，曾作偈示衆曰：『方水潭中鼈鼻蛇，擬心相向便揄揶。何人拔得蛇頭出？』」上曰：「更有一句。」師曰：「上有三句。」上曰：「如何只有三句？」師對：「意有所待。後大隋元靖長老舉前三句了，乃著語云：「方水潭中鼈鼻蛇。」』（續傳燈錄卷二十八）拔得蛇頭出以後，還是方水潭中鼈鼻蛇。此所謂『究竟無得』。

禪宗的主要意思，說穿點破，實是明白簡單。舒州云：『先師祇道，參禪喚作金屎法。未會一似金，會了一似屎。』（古尊宿語錄卷三十二）此主要意思，若說穿點破，亦毫無奇特秘密。所以禪宗人常說：『如來有密語，迦葉不覆藏。』雲居（道膺）云：汝若不會，世尊密語。汝若會，迦葉不覆藏。』（傳燈錄卷十七）密語之所以是密，因衆人不會也。佛果云『迦葉不覆藏，乃如來眞密語也。當不覆藏即密，當密即不覆藏。』（佛果禪師語錄卷十五）不覆藏底密，卽所謂公開底秘密。

原來佛法中底宇宙論，心理學等，都可以說是『戲論之糞』（百丈語，見古尊宿語錄卷二）亦可以說是『閒家具』。（藥山（惟儼）禪師語，見傳燈錄卷十四）戲論之糞是需要『運出』底。閒家具是用不着底。把這些一掃而空之後，佛法所剩，就是這一點底公開底秘密。臨濟云：『在黃檗先師處，三度問佛法大意，三度被打。後於大愚處大悟云：「元來黃檗佛法無多子。」』（古尊宿語錄卷四）不只黃檗佛法無多子。佛法本無多

子。傳燈錄卷十一，記臨濟此言，正作佛法無多子。

自迷而悟，謂之從凡入聖。入聖之後，聖人的生活，也無異於平常人的生活。『平常心是道』，聖人的心也是平常心。此之謂從聖入凡。從聖入凡謂之墮。墮亦可說是墮落，亦可說是超聖。（此皆曹山（良价）語錄中語）超聖是所謂『百尺竿頭，更進一步。』南泉云『直向那邊會了，卻來這裏行履。』（古尊宿語錄卷十二。曹洞語錄引作『先過那邊知有，卻來這裏行李』。）『直向那邊會了』，是從凡入聖。『卻來這裏行履』是『從聖入凡』。

因為聖人作平常人所作底事，是從聖入凡，所以他所作底事雖只是平常人所作底事，而其作此等事，又與平常人作此等事不同。百丈（懷海）云：『未悟未解時名貪瞋，悟了喚作佛慧。故云：「不異舊時人，異舊時行履處。」』（古尊宿語錄卷一）黃檗云：『但無一切心，即名無漏智。每日行住坐臥，一切言語，但莫著有為法，出言瞬目，盡同無漏。』（古尊宿語錄卷二）龐居士偈云：『神通并妙用，擔水及砍柴』。擔水砍柴平常人作之，只是擔水砍柴。聖人作之，即是神通妙用。

因有此不同，所以聖人雖作平常人所作底事，而不受所謂生死輪迴中底果報。黃檗語錄云：『問：「斬草伐木，掘地墾土，為有罪相否？」師云：「不得定言有罪，亦不得定言無罪。有罪無罪，事在當人。若貪染一切有無等法，有取捨心在，透三句不過，此人定言有罪。若透三句外，心如虛空，亦莫作虛空想。此人定言無罪。」「禪宗下相承，心如虛空，不停留一物，亦無虛空相，罪何處安著？」』（古尊宿語錄卷一）聖人雖作平常人所作底事，但不沾滯於此等事，不為此等事所累。黃檗云：『但終日吃飯，未曾咬著一粒米。終日行未曾踏着一片地。與麼時，無人無我相等。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。』（古尊宿語錄卷三）雲門（文偃）亦說：『終日說事，未嘗掛著脣齒，未曾道著一字。終日著衣吃飯，未曾觸著一粒米，掛著一縷絲。』（古尊宿語錄卷十五）洞山語錄云：『師與密師伯過水次，乃問曰：「過水事作麼生？」伯曰：「不濕腳」。師曰：「老老大大，作這個話。」伯曰：「爾作麼生道」。師曰：「腳不濕」。』過水而腳不濕，謂作

事而不沾滯於事，不爲事所累。聖人就是這一種的自在人，禪宗亦稱爲自由人。

這是『無修之修』所得底成就。於修時，也是要念念不著於相。於相而無相，於成就時，也是念念不著於相，於相而無相。不過於修行時如此，是出於努力。於成就時如此，則是不用努力，自能如此。這不是說，因爲修行底人，養成了一種習慣，所以不必努力，自能如此。而是因爲修行底人於成就時，頓悟『同無』，所以不必努力，自能如此。

聖人的境界，就是所謂『人境俱不奪』底境界。在此等境界中，山還是山，水還是水，但人已不是舊日底，從凡入聖底人了。百丈所引：『不異舊時人，只異舊時行履處。』嚴格地說應該說：『只異舊時人，不異舊時行履處。』人是從聖入凡，所以雖有人有境，而仍若無人無境。『人境俱奪』，是從凡入聖的工夫。『人境俱不奪』，是從聖入凡的境界。

於上章我們說：玄學家說：聖人亦應務應世，不過是說，聖人亦能應務應世。僧肇所謂：『聖人居動用之域，而止無爲之境。』不過是說：『居動用之域』無礙於『止無爲之境』。若此說，則聖人的玄遠，與其應務應世，動用之域，無爲之境，仍是兩行，不是一行。如照禪宗所說，則應務應世，對於聖人，就是妙道。『動用之域』，就是『無爲之境』。如此說，則只有一行，沒有兩行。

禪宗更進一步，統一了高明與中庸的對立。但如果擔水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍須出家？何以『事父事君』不是妙道？這又須下一轉語。宋明道學的使命，就在再下這一轉語。

第九章 道學

張橫渠的西銘，是道學家的一篇重要文章。西銘云：『乾稱父，坤稱母。余茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。』『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。』『知化則善述其事，窮神則善繼其志。』『富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，歿吾寧也。』（正蒙乾稱）當時及以後底道學家，都很推崇這篇文章。程明道說：『西銘某得此意，只是須得他子厚有此筆力。他人無緣做得。孟子後未有人及此。得此文字，省多少言語。』（二程遺書卷二上）

橫渠以『氣』爲萬物的根本。氣之全體，他稱之爲太和或道。他說：『太和所謂道。中涵浮沈升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始。』（正蒙太和）氣之中，涵有陰陽二性，氣之涵有陰性者，是靜底，是沈而下降底，氣之涵有陽性者，是動底，是浮而上升底。氣如是『升降飛揚，未嘗止息，』『相盪』，『相感』，故有聚散。聚則爲物，散復爲氣。『氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。』（同上）

乾坤是天地的別名。人物俱生於天地間。天地可以說是人物的父母。西銘說：『乾稱父，坤稱母。』人與物同以乾坤爲父母。不過人與物有不同者，就是人於人的形體之外，還得有『天地之性』。我與天地萬物，都是一氣之聚，所以我與天地萬物本是一體。所以說『天地之塞吾其體』。『天地之性』是天地的主宰。我的性就是我所得於『天地之性』者，所以說『天地之帥吾其性』。就我的七尺之軀說，我在天地之間，是非常渺小底，就我的形體及心性的本源說，我是與天地萬物爲一體底。了解至此，則知『民吾同胞，物吾與也。』橫渠說：『性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽而不知順吾理者，則亦末如之何矣。』（正蒙誠明）不但性是萬物之一源，非有我所得私。氣亦

是萬物之一源，非有我所得私。

人之性發為知覺。『合性與知覺，有心之名。』（正蒙太和）人有心所以能覺解，性與氣都是萬物之一源，聖人有此覺解，所以『立必俱立，知必周知，愛必兼愛，行不獨成。』此即是所謂能盡心，能盡性。橫渠說：『大其心則能體天下之物。物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見牿其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心，則知性，知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。』（正蒙大心）。

無外者是至大，是大全，天無外。『大其心』者『合天心』，故亦無外。合天心者，一舉一動都是『贊天地之化育』。所以西銘說：『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。』篇中諸『其』字，都指天言。尊高年，慈孤弱，若只是長社會的長，幼社會的幼，則其事是道德底事，作此等事的行為，是道德行為。但社會的長，亦是天的長。社會的幼，亦是天的幼。合天心者本其覺解，以尊高年，慈孤弱，雖其事仍是尊高年，慈孤弱，但其行為的意義則是長天之長，幼天之幼。其行為的意義，是超道德底科學上所謂研究自然，利用自然，在合天心者的覺解中，都是窮神知化的工作。窮神是窮天的神，知化是知天的化。天有神化，而人窮之知之。人繼天的未繼之功。合天心者作等事，亦如子繼其父之志，述其父之事。所以亦有事天的意義。合天心者本其覺解，作其在社會中，所應該做底事。富貴亦可，貧賤亦可，壽亦可，夭亦可。一日生存，一日繼續作其在社會中所應作底事。一日死亡，即作永久底休息。此所謂『存吾順事，歿吾寧也。』

此所說底是一種生活態度，亦是一種修養方法。此種修養方法，亦是所謂『集義』的方法。道學家的『聖功』都是用這一種方法。所以他們以為他們是直接孟子之傳。合天心者，所作底事，雖仍是道德底事，但因他所作底事對於他底意義，是超道德底，所以他的境界亦是超道德底，他並不是拘於社會之內，但對於他並沒有方內方外之分。高明與中庸的對立，如是統一起來。橫渠西銘講明了這個義理。這就是這篇的價值之所在。

程明道說：『西銘某得此意』。此意就是『萬物一體』之意。明道的識仁篇亦說此意。他說：『學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。』『此道與物無對，大不足以明之，天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑（即西銘）意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？』（遺書卷二）此所謂仁，是道學家所謂『萬物一體之仁』。明道云：『醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。』（遺書卷二上）於上第四章中，我們說：用道家的反知的方法，所得到底渾然底一，是知識上底渾然底一，用儒家的集義的方法，所得到底渾然底一，是情感上底渾然底一。明道所謂『渾然與物同體』之仁，正是情感上底渾然底一。仁者在情感上與萬物渾然一體。此一體是包括一切底。此一體是一個大全。不過此大全不止是一個形式底全。在實際上，大全中的一切，在其生意上，是彼此息息相通底。明道說：『天地之大德曰生』。『萬物之生意最可觀。斯所謂仁也。』仁與天地一物也，而人特自小之，何哉？』（遺書卷十一）萬物的生意就是天地的仁。在情感上『渾然與萬物同體』，就是仁者的仁。仁者的仁，與天地同其廣大，所以說『仁與天地，一物也。』

仁與天地同其廣大，所以說：『此道與物無對，大不足以名之。』就實際上說，任何事物，皆在天地的一團生意中，皆在天地的仁中，但不是任何事物皆覺解其是如此。大部分底人亦不覺解其是如此。此所謂『物自小之』。聖人在天地一團生意中，而又覺解其眞是如此。此所謂『反身而誠』。反者如所謂『迴光返照』，是人的覺解的自反。自反而眞覺解『萬物皆備於我』，是所謂反身而誠。若反身未誠，則仍有人我之分。我是我，天地是天地，『以己合彼』，終未能與之相合，此所謂『終未有之』。『識得此理』，即新原人所謂知天，又以實心實意，時時注意此理，即所謂『以誠敬存之。』如此久之，則可得到『渾然與物同體』的經驗，是即新原人所謂同天，孟子養浩然之氣的方法是集義。集義是孟子所謂『必有事焉。』時時集義，不可間斷。

此所謂無忘。集義既久，浩然之氣，自然而生。不可求速效，助之長。此所謂勿助。『必有事焉，勿忘勿助』，是集義的方法，明道於此說『以誠敬存之而已，更有何事？』『以誠敬存之』，是『必有事焉』，是『勿忘』。『更有何事』，是『勿助』。

眞正底仁者，就是聖人。聖人與天地萬物爲一體，所以天地萬物，對於他不是外，他亦不是內。他與天地萬物，不是『二物有對』，所以中間沒有內外之分。他於應物處世，亦無所謂內外之分。明道答張橫渠書云：『所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』『人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹；用智則不能以明覺爲自然。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？』（明道文集卷三）明道的這一封信，後人稱爲定性書，此書中所說底意思，有許多與禪宗相同。將禪宗的意思，推至其邏輯底結論，即有明道定性書的意思。

道學家所謂動靜的對立，就是我們於上數章中所說入世出世，『遊於方之內』及『遊於方之外』的對立。出世底人，『遊於方之外』，離俗玄遠，是主於靜。入世底人，『遊於方之內』，應付世事，是主於動。老莊及原來底佛家，都是主於靜。早期的道學家，亦注重靜。周濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。』（太極圖說）後來道學家，說境界，則不說靜，而說定。說方法，則不說靜而說敬。這是一個很大底改變。靜是與動對立底。定與敬不是動的對立，而是靜與動的統一。就境界說，『動亦定，靜亦定。』就方法說，動亦敬，靜亦敬。

聖人動亦定，靜亦定，對於他無所謂內外之分。因爲他已『渾然與物同體』。『萬物皆備於我』，天地之用，皆我之用。』故對他無謂『外物』。主靜者以世間底事爲『外物』，視之爲一種引誘，可以擾亂他的靜

者。但對於聖人，旣無謂外物，故亦不『有意於絕外誘』。他的心與天地同其廣大，亦與天地同其無私。其心是如『鑑空衡平』。有事來則順心的明覺的自然反應以應之。此所謂『廓然而大公，物來而順應。』

聖人不自私亦不用智。這就是玄學家及禪宗所謂無心。玄學家及禪宗都說聖人無心。道學家說：天地無心，聖人有心。明道說：『天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情，』伊川說：『天地無心而成化。聖人有心而無爲。』不過玄學家及禪宗所謂聖人無心，亦是說聖人有心而無所沾滯繫著。其意亦是如明道所說，『聖人之常，以其情順萬物而無情，』如伊川所說，『聖人有心而無爲』。定性書說：『自私則不能以有爲爲應跡。用智則不能以明覺爲自然。』聖人『廓然大公，物來順應。』應物以無心。這就是『以有爲爲應跡』，『以明覺爲自然。』應物順於明覺之自然，就是於念而無念。『以有爲應迹』，就是於相而無相，如此則有爲卽是無爲。

說至此，可見明道定性書的意思，有許多與禪宗的意思相同。不過禪宗仍要出家出世，這就是他有『惡外物之心』，而『求照無物之地。』他們還不能『內外兩忘』，他們有了一個意思，但還沒有把那個意思，推到它的邏輯底結論。他們還不十分徹底。若眞正內外兩忘底人，則世間底事，與出世間事，對於他並無分別。不僅擔水砍柴是妙道，卽事父事君亦是妙道。就他的境界說，他是廓然大公，如『天地心普萬物而無心。』就他的行爲說，他是『物來順應』，對於物無所選擇，無可無不可。高明與中庸的對立，如此卽統一起來。

伊川與明道，舊日稱爲二程，舊日並以爲二程的思想，是相同底。其實明道近於道家及禪宗，是道學中底心學一派的鼻祖。伊川是注重於易傳所說的『道』，他重新發現了理世界，爲道學中底理學一派的領袖。

伊川云：『天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理』（遺書卷十八）嚴格地說，他應該說，有一類物，須有一理。他的意思亦是如此，在中國語言中，言物之多，則稱爲萬物或百物。言理之多，亦曰萬理或百理。伊川說：『若論道則萬理具備。』（遺書卷十五）又說：『天理云者，萬理具備，元無少欠。』（遺書卷十八）萬理都是本來有底，他們不會先無後有，亦不會先有後無。伊川云：『天理云者，這一個道理，更有甚

窮已。不爲堯存，不爲桀亡。』『這上頭更怎生說得存亡加減。是佗元無少欠，百理具備。』（遺書卷二上）又說：『此個亦不少，亦不剩，只是人看他不見。』（遺書卷二上）『人看他不見』，言其是超乎形象底。

理是不變底。伊川說：『理在天下，只是一個理，放諸四海而準。須是質諸天地，考諸三王，不易之理。』（遺書卷二上）理亦是不動底。伊川又說「天理具備，元無少欠。不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動得？』（遺書卷二上）

實際底事物，是理的實例。理是本來如此底，人知之與否？對於其有，不發生影響。一理在實際上有實例與否？對於其有，亦不發生影響。伊川說：『百理具在平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多。舜盡子道，添得些子道多，元來依舊。』（遺書卷二上）堯盡君道，爲君道之理，立一實例。舜盡子道，爲子道之理，立一實例。但君道之理，並不因有實例而有所增，亦不因無實例而有所減，它是「元來依舊」。此所謂：『不爲堯存，不爲桀亡。』

理世界中，『萬理具備』。雖『看他不見』但他是不增不減，『元來依舊』。理世界是所謂『冲漠無朕，萬象森然。』『冲漠無朕』，言其是超乎形象。『萬象森然』言『百理俱在平鋪放著。』

易繫辭說：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』照伊川的解釋，理是形而上者，事物是形而下者。形而上者是本來如此底，不會先無後有，亦不會先有後無。這就是說，它是無生滅底，或可以說，它是無所謂生滅底。形而下者則是有生有滅底。其生由於氣之聚，其滅由於氣之散。形而下底事物之存在，以理爲其形式，以氣爲其原質。用亞力斯多德的話說，理是事物存在的式因；氣是事物存在的質因。

理學的系統，至朱子始完全建立。形上形下，朱子分別更清。朱子說：『形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀，是此器。』（語類九十五）在形上方面，必先有某理，然後在形下方面，始能有某種事物。朱子說『做出那事，便是這裏有那理。凡天地生出那物，便是那裏有那理。』（語類卷一百一）又說：『階磚便有階磚之理。竹椅便有竹椅之理。』（語類卷四）有某理然後可有某種事物。有某種事物必有某理。

但有某理，不必卽有某種事物。朱子說：『若在理上看，則雖未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。』（答劉叔文文集卷四十六）

一類事物的理，是一類事物的最完全底形式，亦是一類事物的最高底標準。標準亦稱爲極。語錄云：『事物皆有個極，是道理極至。蔣元進曰：『如君之仁，臣之敬，便是極。先生曰：「此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。」』（語類九十四）太極是萬理的總和，亦就是天地萬物的最高標準。

太極是本來如此底。朱子云：『要之理之一字，不可以有無論。未有天地之時，便已如此了也。』（答楊志仁文集五十八）我們亦不能問：太極在甚麼地方，朱子說：『太極無方所，無形體，無地位，可頓放。』（語類九十四）太極亦無動靜。『太極理也，理如何動靜？有形則有動靜。太極無形，不可以動靜言。』（鄭子上問語，朱子以爲然。見文集五十六）太極亦不能造作。朱子云「若理則只是個潔靜空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。』（語類卷一）

道是一個超乎形象底世界，『人看他不見。』但它卻不是空底。朱子常稱理爲「實理」，言其確是有底，其有是无妄底。朱子說『太極是五行陰陽之理皆有，不是空底物事。若是空時，如釋氏說性相似。』又曰：『釋氏只見得皮殼，裏面許多道理，他卻不見，他皆以君臣父子爲幻妄。』（語類卷九十四）又說：『釋氏說空，不是便不是。但空裏面須有道理始得。若只說道，我是個空，而不知有個實底道理，卻做甚用？譬如一淵清水，清冷徹底，看來一無如水相似。他便道此淵只是空底，不會將手去探，是冷是溫，不知道有水在那裏面。釋氏之見正如此。』（語類一二六）

道家佛家均未說及理世界。他們說到超乎形象底，但其所說超乎形象底，均是不可言說，不可思議底。所以他們只能說無，只能說空。理是超乎形象底，但卻是可言說，可思議底。嚴格地說，只有理才是可言說，可思議底。理纔眞正是言說思議的對象。嚴格地說：具體底事物，亦是不可言說，不可思議底。它只是可感覺底。理眞正是有名。具體底事物，亦不是有名，它是可以有名。它是個『道』，不過『道』是可以有名底。我們

可以說：有不可感覺，亦不可思議底。這是無名。有只可思議，不可感覺底。這是有名。有不可思議，只可感覺底。這是可以有名。

理世界的重發現，使人得一個超乎形象底，潔淨空闊底世界。它是不增不減，不生不滅，無動無靜。有某種實際底事物，必有某理。但有某理，不一定有某種實際底事物。人『見』此世界，方知其以前所見，拘於形象之內者，是如所謂井蛙之見。這個新『見』，可以『開拓萬古之心胸』。這是一個精神的極大底解放。

理不會造作，無動無靜。其能動而『會造作』者是氣。氣是形下世界所以能構成底原質。朱子說：『天地之間，有理有氣；理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。』（答黃道夫文集五十八）又說：『疑此氣，是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。』（語類卷一）在理學的系統中，氣的地位有似於在道家系統中底道。不過在此方面，程朱是橫渠的繼續，其所謂氣，有似於橫渠所謂氣。橫渠所謂氣，如『野馬塵埃』（正蒙太和）亦是一種物。朱子所謂氣，雖未明說是如『野馬塵埃』，但亦有清濁正偏可說，所以仍是一種物，是可以有名，不是無名。他不是超乎形象底。在橫渠及程朱的系統中，氣之觀念，不是一個形式底觀念，而是一個積極底觀念。

氣凝聚爲某物，此某物必是某種物。是某種物，必是稟受某理。其所稟受底某理，即是其性。所以說：『人物之生，必稟此理，然後有性。』其形則是氣所凝聚。所以說：『必稟此氣，然後有形。』

人稟受有知覺靈明之性，有仁義禮智之性，所以人能有知覺靈明，有惻隱、羞惡、是非、辭讓之情。知覺靈明之性，仁義禮智之性是未發。實際底知覺靈明，及惻隱、羞惡、是非、辭讓之情，是已發。未發謂之性，已發謂之情。所謂心包括已發未發。此所謂『心統性情』。

人的心中，不僅有上述諸理，而且有萬理的全體。這就是說，人的心中，有整個底太極。不僅人如此，每一物皆如此。朱子說：『人人有一太極，物物有一太極。』（語類九十四）又說：『統體是一太極。然又一物

物各具一太極。』（語類九十四）或問朱子：『如此，則是太極有分裂乎？』朱子說：『本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。』（語類九十四）

雖人人有一太極，物物有一太極。然因其所稟之氣，有清濁偏正之不同。所以或知之，或不知之。人以外底物，所稟底氣，是較濁而偏底，所以人以外底物，完全不知有理有太極。人所稟之氣，較清而正，所以人可以知其稟受有理有太極。不過雖可以知，但仍須用一番工夫，然後能知。照朱子的說法，此工夫卽是大學所說『格物致知』的工夫。

朱子大學章句、格物章補傳云：『所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有未盡也。是以大學始教，必使學者，卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。』朱子此說，正如柏拉圖的『回憶說』。照柏拉圖的說法，人的靈魂，對於所有的『觀念』，本已有完全底知識。但因爲肉體所拘，所以靈魂不記憶其本有底知識。哲學家或詩人，以靈感或其研究算學或科學的工夫，能使其靈魂上升，離肉體之拘，而回復其原有底知識。在此時，哲學家或詩人，如出了洞穴而重見天日。他在洞穴中，所見者不過是些事物的影像，及燈火的光。旣出洞穴，他始能見眞實底事物，及日月的光明。這是柏拉圖於理想國中所設底比喩，以比喩一種境界。這種境界，是朱子所謂『一旦豁然貫通』，『衆物之表裏精粗無不到』，『吾心之全體大用無不明』的境界，有此等境界底人，朱子謂之聖人。柏拉圖謂之哲學家或詩人。

有這種境界底人所作底事，也就是君臣父子，人倫日用之事。不過這些事對於他都不只是事，而是永恆底理的實例。他的境界極高，而所作底仍就是一般人所作底事。高明與中庸的對立，亦如是統一起來。

繼明道之後，心學的領袖是陸象山。象山可以說是直接爲禪宗下轉語者。象山的哲學及修養方法，是禪宗

的方法，至少可以說是，最近乎禪宗的方法底方法。

若用禪宗的方法，則見程朱理學一派，所求太多，所說亦太多。這就是象山所謂『支離』。象山幼時聞人誦伊川語，『自覺若傷我者』。『嘗謂人曰：「伊川之言，奚爲與孔子孟子不類？」』『他日讀古書，至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇。往古來今曰宙。」忽大省曰：「宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙事。」又嘗曰：『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。』（全集卷三十三）他的「大省」，就是禪宗所謂悟。有了此悟，以後只須自信得及，一切放下。明道識仁篇說：『識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。』亦有此意。

學者須先有此悟。這就是所謂『先立乎其大者』。象山云：『近有議吾者云：「除了先立乎其大者一句，全無技倆，」吾聞之曰：「誠然」。』（全集卷三十四）先立乎其大者以後，可以自信得及。自信者，自任『萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理。』（全集卷三十四）於此點自信得及，則知『道遍滿天下，無些子空闕。四端萬善，皆天之所予，不勞人妝點，但是人自有病，與他相隔了。』（全集卷十五）知不勞妝點則卽無須妝點。知有病則只須去病。此謂一切放下。

象山云：『此理在宇宙間，何嘗有所礙？是你自沈埋，自蒙蔽，陰陰地在個陷穽中，更不知所謂高遠底。要決裂破陷穽，窺測破羅網。』又說：『激厲奮迅，決破羅網，焚燒荊棘，蕩夷汚澤。』又說：『雖終日營營，無超然之意。須是一刀二斷。營營地討個甚麽？』這很有臨濟『逢著就殺』的意思。這也就是所謂『一切放下』。

象山自以爲他的方法是減。朱子的方法是添。語錄云：『因說定夫舊習未易消。若一處消了，百處皆可消。予謂晦庵諸事爲他消不得，先生曰：「不可將此相比。他是添。」』（全集卷三十五）又說：『聖人之言自明白。且如『弟子入則孝，出則弟』，是分明說與你，入便孝，出便弟。何須得傳註，學者疲精神於此。是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔。』（全集卷三十五）

滅的方法也是一切放下的方法。一切放下之後，只有我的一個心。我一個『人』。象山云：『仰首攀北斗。翻身依北辰。舉頭天外望，無我這般人。』此所謂我一個『人』正是『這般人』。這般人是所謂大人，大丈夫。象山云：『大世界不享，卻要占個小蹊小徑子。大人不做，卻要爲小兒態。可惜。』至此境界，不僅所謂傳註的擔子不必要，卽六經也不必要。此所謂『學苟知本，六經皆我註脚。』（全集卷三十四）

自信得及，一切放下。四端萬善，皆吾性中所固有，只須順之而行。象山云：『人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰。收得精神在內。當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是甚次第！』所謂收拾精神，就是注意於自己。這是所謂『反身』。亦是禪宗所謂『迴光返照』。普通人都只注意於外界的事物。此所謂『精神在外，至死也勞攘。』收拾精神，迴光返照，能悟到宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。則所謂外物，又不是外。卽應付外物，亦不是勞攘。其所以不是勞攘，因其心已是『廓然而大公。』其應事亦是『物來而順應』也。象山云：『凡事莫如此滯滯泥泥。某平生於此有長，都不去著他事。凡事累自家一毫不得。每理會一事時，血脈骨髓；都在自家手中。然我此中都似個閑閑散散，全不理會事底人，不陷事中。』此正是禪宗所謂：『終日吃飯，未曾咬著一粒米。終日穿衣，未曾掛著一縷絲。』

由上所說，我們可見，象山的哲學及修養方法，是最近於禪宗底。說他的哲學及修養方法是『易簡』，是『直捷』，是不錯底。程朱一派，說象山是近禪，也是不錯底。不過象山自己不承認他是近禪，這也是不錯底。因爲他是說：事父事君，也是人的性分內事，也是妙道。他下了這個轉語，他所講底，便是道學，不是禪宗。

心學的最後底大師是王陽明。陽明的哲學及修養方法，也是注重在自信得及，一切放下。自信得及是自信自己有知善知惡底良知。一切放下，是不擬議計較，只順良知而行。陽明的大學問解釋大學的三綱領云：『大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁，本若是其與天地萬物而爲一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不

然，彼顧自小之耳。」『是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。』『明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。』『至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發現，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。』（王文成公全書卷二十六）人的良知，就是人的明德之發現。順良知的命令而行，就是致良知。對於良知如有擬議增損，就是私意小智。私意小智就是明德定性書所謂自私用智。

良知是人的明德的發現。所以致良知乃所以回復人的明德的本體，人的『天地萬物一體之仁』陽明云：『人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。』『如此念念致良知，將此障礙窒塞，一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。』（全書卷二）象山說：『宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。』致良知就是所以去此限隔。

致良知就是明明德。明德是『天地萬物一體之仁』，所以明明德就在於實行仁。所以說：『明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。』致良知也就是致良知於行事。順良知的命令行事，然後良知之知，方爲完成。這就是陽明所謂『知行合一』。傳習錄云：『愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟。便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。」』「某嘗說：知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。」』（全書卷一）人的心之本體，在其不爲私欲所蔽之時，知行只是一事。如人『乍見孺子將入於井，有怵惕惻隱之心，』

順此心之自然發展，則必奔走往救之。此奔走往救之行，只是怵惕惻隱之心之自然發展，不是另一事。此所謂『知是行之始，行是知之成。』此時若有轉念，或因畏難而不往，或因忠其父母而不往，則有知而無行，這都是由於自私用智，非知行本體如此。又如人知當孝父，順此知之自然發展，則必實行孝之事。其有不能行孝之事者，則亦是其心爲私欲所蔽。其心爲私欲所蔽，則有良知而不能致之，其良知之知亦卽不能完成。致良知就是去其私欲之蔽，以回復知行的本體，也就是回復明德的本體。

王陽明傳習錄云：『先生嘗言，佛氏不著相，其實著了相。吾儒著相，其實不著相，請問。曰：「佛怕父子累，卻逃了父子。怕君臣累，卻逃了君臣。怕夫婦累，卻逃了夫婦。都是爲個君臣父子夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁。有個君臣，還他以義。有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相？」』這就是把禪宗的理論推至其邏輯底結論。禪宗說：於相而無相，於念而無念。如果如此，則何不於父子君臣夫婦之相，亦於相而無相，於事父事君之念，亦於念而無念？這是禪宗的一間未達之處，亦是其不徹底處。心學就在這些處批評禪宗，也就在這些處接著禪宗。

良知是知，致良知是行，一心一意專注於致良知，卽是用敬。眞覺解良知是萬物一體底明德的發現，而又一心一意專注於在行事上致良知，如此則高明與中庸的對立，卽統一起來。陽明的形上學，不如明道象山的空靈。用禪宗的話說，他的形上學是有點『拖泥帶水』。用我們的話說，他的形上學對於實際，太多肯定。不過致良知三字，把心學的修養方法，說得更確切，更清楚。

照以上所說，道學家已把所謂高明，中庸，內外，本末，精粗等對立，統一起來。明道說：『居處恭，執事敬，與人忠。此是徹上徹下語。聖人元無二語。』（遺書卷二上）伊川說：『後人便將性命別作一般事說了。性命孝弟，只是一統底事。至如洒掃應對，與盡性至命，亦是一統底事。無有本末，無有精粗。』『然今時非無孝悌之人，而不能盡性至命者，由之而不知也。』（遺書卷十八）聖人所作底事，就是這些事。雖就是這些事，但這些事聖人作之，都成妙道。此所謂『迷則爲凡』『悟則爲聖』徹上徹下，都是一統底事，是一行

不是兩行。事父事君，亦是妙道，這是把禪宗所一間未達者，也爲之戳穿點破。這可以說是『百尺竿頭，更進一步』了。

所以用道學家的方法而成爲聖人底人，『卽其所居之位，樂其日用之常』『而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流。』（論語曾點言志章朱子註）程明道詩云：『年來無事不從容，睡覺東窗日已紅。萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。道通天地有形外，思入風雲變態中。富貴不淫貧賤樂，男兒到此自豪雄。』（明道文集卷一）這就是道學家所謂孔顏樂處。也就是在天地境界底人的樂處。

第十章　新統

宋明道學，沒有直接受過名家的洗禮，所以他們所講底，不免著於迹象。於第六章中，我們說：陰陽家的宗教與科學，與道家混合，成爲道教。早期的道學的宇宙論，出於道教。周濂溪的太極圖，邵康節的先天易，出於道教，是很顯然底。張橫渠的關於氣底說法，似亦是起源於道教。他的西銘說：『乾稱父，坤稱母，』免不了有一點圖畫式底思想。他所說底氣，更是在形象之內底。他對於他所謂氣的說法，都是對於實際底肯定。程朱所說底氣，雖比橫渠所說底氣，比較不著形象，然仍是在形象之內底。他們所謂理，應該是抽象底，但他們對於抽象，似乎尙沒有完全底了解。例如朱子說：『陰陽五行之不失其序，便是理。』這是以秩序爲理，秩序雖亦爲可稱爲理，但抽象底理並不是具體事物間底秩序，而是秩序之所以爲秩序者，或某種秩序之所以爲某種秩序者。

有人說：『朱子道，陸子禪。』這話是有根據底。道學中底理學一派，受道教的影響多。心學一派，受禪宗的影響多。心學雖受禪宗的影響，但他們亦只講到禪宗的『是心是佛』，沒有講到禪宗的『非心非佛』。這就是說，他們所講底，還有一點著於形象。陽明尤其是如此。

由此我們可以說，宋明道學家的哲學，尙有禪宗所謂『拖泥帶水』的毛病。因此，由他們的哲學所得到底人生，尙不能完全地『經虛涉曠』。他們已統一了高明與中庸的對立。但他們所統一底高明，尙不是極高明。

清朝人很似漢人，他們也不喜作抽象底思想。也只想而不思。他們喜歡『漢學』，並不是偶然底。中國哲學的精神的進展，在漢朝受了一次逆轉，在清朝又受了一次逆轉。清朝人的思想，限於對道學作批評，或修正。他們的修正，都是使道學更不近於高明。他們的批評，是說道學過於玄虛。我們對於道學底批評，則是

說它還不夠玄虛。

中國哲學的精神的進展，在漢朝受了逆轉，經過了三四百年，到玄學始入了正路。中國哲學的精神的進展，在清朝又受了逆轉，又經過二三百年，到現在始又入了正路。我們於本章以我們的新理學爲例，以說明中國哲學的精神的最近底進展。

在西洋，近五十年來，邏輯學有極大底進步。但西洋的哲學家，很少能利用新邏輯學的進步，以建立新底形上學。而很有些邏輯學家，利用新邏輯學的進步，以擬推翻形上學。他們以爲他們已將形上學推翻了，實則他們所推翻底，是西洋的舊形上學，而不是形上學。形上學是不能推翻底。不過經過他們的批評以後，將來底新底形上學，必與西洋的舊形上學，不大相同。它須是『不著實際』底，它所講底須是不著形象，超乎形象底。新底形上學，須是對於實際無所肯定底，須是對於實際，雖說了些話，而實是沒有積極地說甚麼底。不過在西洋哲學史裏，沒有這一種底形上學的傳統。西洋哲學家，不容易了解，雖說而沒有積極地說甚麼底『廢話』，怎樣能構成形上學。在中國哲學史中，先秦的道家，魏晉的玄學，唐代的禪宗，恰好造成了這一種傳統。新理學就是受這種傳統的啓示，利用現代新邏輯學對於形上學底批評，以成立一個完全『不著實際』底形上學。

但新理學又是『接著』宋明道學中底理學講底。所以於它的應用方面，它同於儒家的『道中庸』。它說理，有同於名家所謂『指』。它爲中國哲學中所謂有名，找到了適當底地位。它說氣有似於道家所謂道。它爲中國哲學中所謂無名，找到了適當底地位。它說了些雖說而沒有積極地說甚麼底『廢話』，有似於道家，玄學及禪宗。所以它於『極高明』方面，超過先秦儒家及宋明道學。它是接著中國哲學的各方面的最好底傳統，而又經過現代的新邏輯學對於形上學的批評，以成立底形上學。它不著實際，可以說是『空』底。但其空只是其形上學的內容空，並不是其形上學以爲人生或世界是空底。所以其空又與道家，玄學，禪宗的『空』不同。它雖是『接著』宋明道學底理學講底，但它是一個全新底形上學。至少說，它爲講形上學底人，開了一個全新

底論。

在新理學的形上學的系統中，有四個主要底觀念，就是理，氣，道體，及大全。這四個都是我們所謂形式底觀念。這四個觀念，個是沒有積極底內容底，是四個空底觀念。在新理學的形上學的系統中，有四組主要底命題。這四組主要底命題，都是形式命題。四個形式底觀念，就是從四組形式底命題出來底。

在新理學的形上學的系統中，第一組主要命題是：凡事物必都是甚麼事物，是甚麼事物，必都是某種事物。有某種事物，必有某種事物之所以為某種事物者。借用舊日中國哲學家的話說：『有物必有則』。凡事物都是可以說它是甚麼底。例如山是山，水是水。山可以說它是山，水可以說它是水。既是甚麼，則卽屬於甚麼類。例如山屬於山類。水屬於水類。形上學不能說，實際中有些甚麼類。但可以說，凡事物都必屬於某些類。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以為山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以為水。這是對於山水的形式底解釋。山之所以為山或水之所以為水，不是這座山或這條水所獨有。因為別底山亦有山之所以為山，別底水亦有水之所以為水。別底山與這座山不同，但均有山之所以為山。別底水與這條水不同，但均有水之所以為水。一切山所共有之山之所以為山，或一切水所共有之水之所以為水。新理學中稱之為山之理或水之理。有山則有山之理。有水則有水之理。有某種事物，則有某種事物之理。某種事物之理是有名，某種事物是可以有名。

有某種事物必有某種事物之所以為某種事物者。這就是說：『有某種事物，涵蘊有某種事物之所以為某種事物者。』在此命題中，其所涵蘊者所說，不能多於其涵蘊者所說。在此命題中，『有某種事物』是涵蘊者。『有某種事物之所以為某種事物者』是所涵蘊者。所以在此命題中『有某種事物之所以為某種事物者』之有，其意義不能多於『有某種事物』之有。有某種事物之有，新理學謂之實際底有，是於時空中存在者。『有某種事物之所以為某種事物者』之有，新理學謂之眞際底有，是雖不存在於時空而又不能說是無者。前者之有，是現代

西洋哲學所謂存在。後者之有，是現代西洋哲學所謂潛存。

『有某種事物，涵蘊有某種事物之所以爲某種事物者。』從此命題，我們又可推出兩命題。一是：某種事物之所以爲某種事物者，可以無某種事物而有。一是：某種事物之所以爲某種事物者，在邏輯上先某種事物而有。

例如：『有山涵蘊有山之所以爲山者』。在此命題中，如『有山』是眞底，則『有山之所以爲山者』，亦是眞底。但如『有山之所以爲山者』是眞底，則『有山』不必是眞底。這就是說，如有山，則必有山之所以爲山者，但有山之所以爲山者，不必有山。如有山之所以爲山者不必有山，則山之所以爲山者，可以無山而有。

又例如：『有山涵蘊有山之所以爲山者』。照此命題所說，如有山，必先有山之所以爲山者。此猶如『甲是人涵蘊甲是動物』，則甲如是人，必先是動物。此所謂先，是就邏輯上說，並不是就時間上，或實際上說。山之所以爲山者，本來並不在時間，本來不是實際底。

就知識方面說：若無某種事物，我們不能知有某種事物之所以爲某種事物者。但就邏輯方面說：無某種事物之所以爲某種事物者，不能有某種事物。我們可以從無某理推知無某種事物，不能從無某種事物推知無某理。因此我們可以說：理可以多於實際事物的種類。假如我們可以說：理是有數目底，則理的數目可以大於實際的事物的種類的數目。

總所有底理，新理學中，名之曰太極，亦曰理世界。理世界在邏輯上先於實際底世界。『沖漠無朕，萬象森然』，如用圖畫式言語說，我們可以說，其中底花樣可以多於實際底世界。於是從對於實際作形式底解釋，我們發現一新世界，一『潔淨空闊底世界』（朱子語）。

在新理學的形上學的系統中，第二組主要命題是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中國舊日哲學家話說，有理必有氣。

第一組主要命題，是就某種事物著思。此一組主要命題，是就一個一個底事物著思。就某種事物著思，有某種事物，必有某種事物之所以為某種事物者。但有某種事物之所以為某種事物者，不必有某種事物。我們不能從理推到事實，更不能從理推出事實。即存在的理，我們亦不能從其中推出存在。存在的理，是存在之所以為存在者。有存在之所以為存在者，不必即有存在。但一個一個底事物是存在底。我們從一個一個底事物著思，對於一個一個事物的存在，作形式底解釋，即得如上述諸命題。能存在底事物，都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者，新理學中謂之氣。實際底事物，都是某種事物。這就是說，實際底事物，都實現某理。理不能自實現。必有存在底事物，理方能實現。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以說：有理必有氣。我們借用這一句話所要說底意思是，有實現底理必有實現理底氣。

所謂氣，有相對底意義，有絕對底意義。就其相對底意義說，氣亦可是一種事物。例如我們問：甚麼是一個人之所以能存在者？或可說：他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一個人的血肉筋骨，可以說是一個人的氣。此所謂氣是就其相對底意義說。血肉筋骨，還是一種事物。一個人的血肉筋骨必仍有其所有以能存在者。或可說：某種有機底原質，是一個人的血肉筋骨所有以能存在者。某種有機原質，還是一種事物。一個人的血肉筋骨所有的某種有機底原質，必仍有其所有以能存在者。如此推問，以至於一不能說甚麼者。此不能說是甚麼者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，則只是一可能底存在。因為它只是一可能底存在，所以我們不能問：甚麼是它所有以能存在者。這就是新理學中所謂真元之氣。氣曰真元，就是表示，此所謂氣，是就其絕對意義說。我們說氣，都是就其絕對底意義說。

我們不能說氣是甚麼。其所以如此，有兩點可說，就第一點說，說氣是甚麼，即須說：存在底事物是此種甚麼所構成者。如此說，即是對於實際，有所肯定。此種甚麼，即在形象之內底。就第二點說，我們若說氣是甚麼，則所謂氣，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。氣並不是甚麼。所以氣是無名，亦稱為無極。

在新理學的形上學的系統中，第三組主要命題是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其氣實現某理或某某理的流行。實際的存在是無極實現太極的流行。總所有底流行，謂之道體。一切流行涵蘊動。一切流行所涵蘊底動，謂之乾元。借用中國舊日哲學家的話說：『無極而太極』。又曰：『乾道變化，各正性命。』

這一組命題，都是從對於實際底事物，作形式底解釋得來者。所以我們可以斷定其為實際底事物所不可逃。存在是一流行。因為存在是一動，是一建立。動必繼續動，然後纔不致於不動。存在必繼續存在，然後纔不致於不存在。繼續就是流行。事實上沒有僅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某種事物，或某某種事物。是某種事物或某某種事物，即是實現某理或某某理。實現某理或某某理者是氣。氣實現某理或某某理，即成為屬於某種或某某種底某事物。沒有不存在底事物。亦沒有存在而不是事物者。亦沒有是事物而不是某種事物者。所以凡事物的存在都是其氣實現某理或某某理的流行。

實際就是事物的全體。太極就是理的全體，所以實際的存在就是無極實現太極的流行。總一切底流行謂之道體。道體就是無極而太極的程序。

一切流行涵蘊動。因為流行就是動，就邏輯方面說，於實現其餘底理之先，氣必實現動之理，氣必先實現動之理。然後方能有流行。但就事實方面說，只是流行底流行，事實上是沒有底。事實上，所有底流行，總是實現某種事物的理的流行。猶之實際上所有底動物，都是某種動物。無論是何種動物，都涵蘊是動物。就邏輯方面說，一個某種動物，必先是動物，然後方能是某種動物。但就事實方面說，不是任何種動物，而只是動物底動物，事實上是沒有底。只是動物底動物，雖為事實上所沒有，而卻為任何種動物所涵蘊。在邏輯上說它是先於任何種動物。在圖畫式底思想中，所謂先後，都是時間底先後，如此看，則先於任何種動物底動物，即是動物之祖。但上所謂先後，不是時間底。所謂動物，不是動物之祖，而只是『動物』。事實上雖沒有只是流行底流行，但只是流行底流行卻為任何流行所涵蘊。在邏輯上說，它是先於任何流行。它是第一動者。在圖畫式

底思想中『第一動者』創造一切，就是所謂上帝。但它不是上帝，亦不是創造者，只是一切流行所涵蘊底動。此動既已是動，則是氣已實現動之理。在新理學中，我們稱此爲『氣之動者』。後來又說：『氣之動者』可稱爲乾元。（新理學答問）可稱爲乾元者，言其有似於圖畫式底思想中，所謂創造者。我們所謂乾元，可以說是氣的純活動。所謂純活動者，言其只實現動之理，而尚未實現別底理。我們說：『尚未』只是就邏輯說，不是就實際或時間說。說有乾元，亦只是對於實際，作形式底解釋，不是作積極底解釋。所以說有乾元，對作於實際並無所肯定。說有上帝或創造者，則對於實際，有所肯定。

在新理學的形上學的系統中，第四組主要命題是：總一切底有，謂之大全。大全就是一切應有。借用中國舊日哲學家的話說『一即一切，一切即一。』

大全就是一切底有的別名，所以說大全是一切底有，是一重複敍述底命題。一切事物均屬於大全，但對於大全者不僅只一切事物。形上學的工作，是對於一切事實作形式底解釋。既作此等解釋，又有理世界的發現。形上學的對象，就是一切。於其工作開始之時，形上學見所謂一切，是實際中底一切。於其工作將近完成之際，形上學見，所謂一切，不只是實際中底一切，而是眞際中底一切（眞際包括實際）。有有實際底有者。有只有眞際底有者。總一切底有，謂之大全。因其是一切底有。故謂之全，此全非一部分底全。非如所謂全中國全人類之全，所以謂之大全。

大全亦稱宇宙。此所謂宇宙，並不是物理學或天文學中所謂宇宙。物理學或天文學中所謂宇宙，是物質底宇宙。物質底宇宙，亦可以說是全，但只是部分底全，不是大全。此謂宇宙不是物質底宇宙，是大全。

大全亦可名爲一，中國先秦哲學家，佛家，及西洋哲學家，亦常說一。爲表示其所說底一，不是普通所謂一，先秦哲學家說太一或大一。佛家常說妙一。西洋哲學家常將其所謂一的第一字母作大寫。新理學亦借用佛家的話說：『一即一切，一切即一。』

我們雖借用佛家的話，說我們的意思，但我們的意思與佛家不同。新理學雖說：一即一切，一切即一，但

並不肯定，一切事物之間，有內部底關聯或內在底關係。新理學所謂一，只肯定一形式底統一。一只是一切的總名。所以雖說：『一卽一切，一切卽一，』但對於實際並無所肯定。

以上四組命題，都是分析命題，亦可說是形式命題。此四組形式命題，予人以四個形式底觀念，卽理之觀念，氣之觀念，道體之觀念，大全之觀念。新理學以爲，眞正底形上學底任務，就在於提出這幾個觀念並說明這幾個觀念。

理及氣是人對於事物作理智底分析，所得底觀念。道及大全是人對於事物作理智底，總括所得底觀念。於上文第五章中，我們說：易傳所謂道，是我們所謂理的不淸楚底觀念。道家所謂道，是我們所謂氣的不淸楚底觀念。我們說它們是不淸楚底，因爲易傳所謂道的觀念，及道家所謂道的觀念，都還是可以再分析底。易傳所謂道，及道家所謂道，都是能生者。我們還可以說，有能生者，必有能生者之所以爲能生者。這是能生之理。實際底能生者，是存在底。存在必有其所有以能存在者。這是能生者之氣。易傳所說底道，近乎是我們所謂理，而又不純是理。道家所說底道，近乎是我們所謂氣，而又不純是氣。所以我們說，這些觀念是不純粹底觀念。它們所表示底，還不是『物之初』。（莊子中底名辭）此所謂『物之初』之初，不是就時間說，是就邏輯說。理與氣是『物之初』。因爲理與氣都是將事物分析到最後所得底。我們不能對事物作再進一步底分析。所以它們就是『物之初』，不能有再『初』於它們者。

理之觀念有似於希臘哲學（如柏拉圖，亞力士多德的哲學）中及近代哲學（如海格爾的哲學）中底『有』之觀念。氣之觀念，有似於其中底力『無』之觀念。道體之觀念，有似於其中底『變』之觀念。大全之觀念，有似於其中底『絕對』之觀念。照西洋傳統形上學的說法，形上學的任務，也就是在於說明這一類底觀念。我們說，新理學中所得到底四個觀念，『有似於』西洋傳統形上學中底四個觀念。因爲新理學中底四個觀念，都是用形式主義底方法得來底。所以完全是形式底觀念，其中並沒有積極底成分。西洋傳統形上學中底四個觀念，則不必是用形式主義的方法得來底。其中有積極底成分。有積極底成分者，對於實際，有所肯定。無積極

底成分者，對於實際，無所肯定。

嚴格地說，大全的觀念，與其所擬代表者，並不完全相當。大全是一觀念，觀念在思中，而此觀念所擬代表者，則不可爲思之對象。大全既是一切底有，則不可有外。惠施說：『至大無外，謂之大一。』大全是不能有外底大一，如有外於大全者，則所謂大全，即不是大全。如有外於大一者，則是有二，有二，則所謂大一，即不是一。如以大全爲對象而思之，則此思所思之大全，不包括此思。不包括此思，則此思所思之大全爲有外。有外即不是大全。所以大全是不可思議底。大全既不可思議，亦不可言說，因爲言說中，所言說底大全，不包括此言說。不包括此言說，則此言說所言說之大全爲有外，有外即不是大全。不可思議，不可言說者，亦不可了解。不可了解，不可說它是『漆黑一團』，只是說其不可爲了解的對象。

由此方面說，道體亦是不可思議，不可言說底。因爲道體是一切底流行。思議言語亦是一流行，思議言語中底道體，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道體。

氣亦是不可思議，不可言說底。不過其所以是如此，與大全或道體之所以是如此不同。大全或道體所以是如此，因爲我們不可以大全或道爲思議言說的對象。爲思議言說的對象底大全或道體，不是大全或道體。氣所以是不可思議，不可言說底，因爲我們不能以名名之。如以一公名名之，則即是說它是一種甚麼事物，說它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以於新理學中，我們說：我們名之曰氣。我們說：此名應視爲私名。但形上學並非歷史，其中何以有私名；這也是一困難。所以名之以私名，亦是強爲之名。

或人可說：清朝人所以批評道學者，就是因它是『空虛之學』（顧亭林語），沒有實用。顏習齋說：『聖人出，必爲天地建承平之業。』南北兩宋，道學最盛，『乃上不見一扶危濟難之功。下不見一可相可將之材』『多聖多賢之世，乃如此乎？』（存學編性理評）道學已是空虛無用。若新理學中底幾個觀念，都是形式底觀念，更不能使人有對於實際底知識。道學尚諱言其近玄學近禪宗，新理學更公開承認其是近玄學近禪宗。新理學豈不是更無實用？

於此我們說：我們現在是講哲學。我們只能就哲學講哲學。哲學本來是空虛之學。哲學是可以使人得到最高境界底學問，不是使人增加對於實際底知識及才能底學問。老子作爲道與爲學的分別。講哲學或學哲學，是屬於爲道，不是屬於爲學。

以前大部分中國哲學家的錯誤，不在於他們講空虛之學，而在於他們不自知，或未明說，他們所講底，是空虛之學。他們或誤以爲聖人，專憑其是聖人，即可有極大底對於實際底知識，及駕馭實際底才能。或雖無此種誤解，但他們所用以描寫聖人底話，可使人有此種誤解。例如易傳說：『聖人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』中庸說：『聖人可以贊天地之化育。』莊子逍遙遊向郭注：『夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。』僧肇論說：聖人『智有窮幽之鑒，神有應會之用。』又說：『夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏。』朱子講格物致知的工夫，說：『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。』這些話可予人以印象，以爲聖人，專憑其是聖人，即可無所不知，無所不能。學爲聖人，亦如佛教道教中，所謂學爲佛，學爲仙。學到某種程度，自然有某種靈異。普通人以爲聖人必有極大底知識才能，即道學中，亦有許多人以爲是如此。於是有許多道學中底人，都自以爲，他們已竟用了『居敬存誠』的工夫，對於實際底知識，才能，都可以不學而自能。於是他們不另求知識，不另求才能。不另求當然無知識，無才能。這些人『徒以生民立極，天地立心，萬世開太平之闊論，鈐束天下，一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧。』（黃梨洲語，南雷文定後集卷三）這些人是無用之人。他們成爲無用之人，因爲他們不知他們所學底是無用之學。若使他們知他們所學底是無用之學，他們即早另外學一點有用之學，他們亦不致成爲無用之人。

新理學知道它所講底是哲學，知道哲學本來只能提高人的境界，本來不能使人有對於實際事物底積極底知識，因此亦不能使人有駕馭實際事物底才能。哲學可能使人於洒掃應對中盡性至命，亦可能使人於開飛機放大砲中，盡性至命。但不能使人知怎樣洒掃應對，怎樣開飛機放大砲。就此方面說，哲學是無用底。

在以上所講底各家中，了解並明說上所說底意思者，只有禪宗與陽明。禪宗明白承認聖人，專憑其是聖人，不必有知識才能。他們說：聖人所能作底事，也就是穿衣吃飯，拉屎撒尿。他們說：禪是金屎法，不會一似金，會了一似屎。不過一般人都以爲他們這種說法，是反說底。又因禪宗未完全脫去宗教的成分。一般人又傳說禪宗的大師，有種種底靈異。因此禪宗雖有此說，而未爲後來底人，所了解，所注意。

陽明有『拔本塞源之論』。他說：『夫拔本塞源之論，不明於天下，則天下之學聖人者，將日繁日難。斯人淪於禽獸夷狄，而猶自以爲聖人之學。』『聖人之學，所以至簡至易，易知易從，易學易能，而以成才者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能，非所與論也。』（答顧東橋書傳習錄中）陽明又說：『所以爲精金，在足色，而不在分兩。所以爲聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人而可爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人。猶一兩之金，比之萬鎰。雖分兩懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰人皆可以爲堯舜以此。』（傳習錄上）此說雖是而尚有一間未達。才力與境界，完全是兩回事。兩者不必有聯帶底關係。說有才力底聖人，是萬鎰之金，無才力底聖人是一兩之金，似乎才力與境界，尚多少有聯帶底關係。於此點我們可以說，陽明尚未盡脫流俗之見。

新理學中底幾個重要觀念，不能使人有積極底知識，亦不能使人有駕馭實際底能力。但理及氣的觀念，可使人遊心於『物之初』。道體及大全的觀念，可使人遊心於『有之全』。這些觀念，可以使人知天，事天，樂天，以至於同天。這些觀念，可以使人的境界不同於自然，功利，及道德諸境界。（詳見新原人）

這些觀念，又都是『空』底。他們所表示底都是超乎形象底。所以由這些觀念所得到底境界，是虛曠底。在這種境界中底人，是『經虛涉曠』底。

在這種境界中底人，雖是『經虛涉曠』，但他所作底事，還可以就是人倫日用中底事。他是雖玄遠而不離實用。在這種境界中底人，雖『經虛涉曠』，而還是『擔水砍柴』，『事父事君』。這也不是『擔水砍柴』，『事父事君』，無礙其『經虛涉曠』，而是『擔水砍柴』，『事父事君』，對於他就是『經虛涉曠』。他的境

界是極高明，但與道中庸是一行不是兩行。

在這種境界中底人，謂之聖人。哲學能使人成爲聖人。這是哲學的無用之用。如果成爲聖人，是盡人之所以爲人，則哲學的無用之用，也可稱爲大用。

聖人是『人之至者』（邵康節語）。人之至者，也就是所謂至人。某種對於實際底知識才能，可以使人成爲某種職業底人，例如醫生、工程師等。但哲學不能使人成爲某種職業底人，只能使人成爲至人。至人是不限於職業底。任何有用於社會底職業中底人，都可成爲至人，但人不可專以成至人爲他底職業。如果他若如此，他即如和尚之專以成佛爲職業，他即落於高明與中庸的對立。

聖人不能專憑其是聖人即能作事，但可以專憑其是聖人，即能作王。而且嚴格地說，只有聖人，最宜於作王。所謂王，指社會的最高底首領。最高底首領並不需要親自作甚麼事，亦不可親自作什麼事。這就是道家所謂『無爲』。『上必無爲而用天下。下必有爲爲天下用』。當最高首領的『無爲』，並不是無所作爲，而是使用羣才，令其自爲。當最高首領者，無須自爲，所以亦不需要甚麼專門底知識與才能。他即有專門底知識與才能，他亦不可自爲。因爲他若有爲，則即有不爲。他不爲，而使用羣才，令其自爲，則無爲而無不爲。

當最高首領底人，所需要底是『廓然大公』底心，包舉衆流底量。只有在天地境界中底人，最能如此。他自同於大全。自大全的觀點，以看事物，當然有『廓然大公』底心。在他的心中，『萬物並育而不相害，道並行而不相背』。他當然有包舉衆流底量。在他的境界中，他『不與萬法爲侶』，眞是『首出庶物』，所以他最宜於作社會的最高底領袖。

所以聖人，專憑其是聖人，最宜於作王。如果聖人最宜於作王，而哲學所講底又是使人成爲聖人之道，所以哲學所講底，就是所謂『內聖外王之道』，新理學是最玄虛底哲學，但它所講底，還是『內聖外王之道』。而且是『內聖外王之道』的最精純底要素。